الكرمل

فصلية ثقافية



خريف
2000

AL KARMEL 65

دراسات

قراءة في خطاب عصر النهضة

ماهر الشريف

في هذا البحث، يُقصد بـ «خطاب عصر النهضة» النص الذي أنتجه المثقف العربي الحديث، الذي راح يظهر منذ الربع الثاني من القرن التاسع عشر، إثر «صدمة» الاحتكاك بالغرب وإدراك طبيعة الفرق بين التأخر والتقدم، طارحاً على نفسه مهمة نشر الوعي بالحداثة والتعريف بالأسس التي تقوم عليها والوسائل اللازمة لبلوغها. وينطلق هذا البحث من افتراض يزعم بأن عصر النهضة قد عرف خطاباً تنويرياً منفتحاً، كان متسقاً في مفاهيمه وأفكاره ومتجانساً في همومه وتطلعاته، التقى المعبرون عنه، على الرغم من التباين في منطلقاتهم ومرجعياتهم، على الإعتقاد بأن الإصلاح المجتمعي التدريجي هو السبيل المفضي إلى التمدن، أو إلى النهضة. وقد شغل هذا الخطاب ساحة الفكر العربي حتى عشرينات القرن العشرين تقريباً، وذلك عندما أخلى مكانه، في ظروف وسياقات مختلفة، لخطاب من نوع آخر، تميّز بطابعه الإيديولوجي «المنغلق» وبتوزعه على تيارات فكرية متعددة، اختلفت فيما بينها في المفاهيم والأفكار وفي الهموم والمشاريع، وإن جمعها الاعتقاد بضرورة اللجوء الى «الإنقلاب»، الذي تُعدّه «طليعة»، سبيلا إلى «التقدم».

الخطوات والتحوّلات التي مهدت لظهور المثقف التنويري

انشغل بعض السلاطين العثمانيين، منذ مطلع القرن الثامن عشر، بإصلاح أحوال الدولة التي بدأت مظاهر الضعف تبدو عليها. فقد انطلقت محاولات الإصلاح العثماني إبان عهد السلطان أحمد الثالث (١٧٠٣ - ١٧٣٠)، وبلغت ذروتها في نهاية ذلك القرن وبداية القرن التاسع عشر في عهد السلطان سليم الثالث (١٧٨٩ - ١٨٠٧)، الذي يُنظر إليه بوصفه أباً لحركة الإصلاح الحقيقي؛ ففي أواخر عهده دخلت أفكار الثورة الفرنسية إلى بلاد الخلافة،

وأُرسلت البعثات إلى فرنسا، وأُرسيت القواعد لتنظيم الجيش على الأسس الغربية؛ وفي عهد خلفه محمد الثاني (١٨٠٨ – ١٨٣٩)، تفاعل النموذجان التركي والمصري في الإصلاح، حيث مضى ذلك السلطان في خطة الإصلاح متتبعاً آثار محمد علي فيها[1].

وكان طموح محمد علي (١٨٠٥ – ١٨٤٨)، الذي وصل إلى السلطة في مصر بعد فترة من الاضطرابات أعقبت رحيل الفرنسيين عنها، بدعم «ممثلي» الشعب من العلماء والمشايخ وعلى رأسهم نقيب الأشراف عمر مكرم، أن يجعل من مصر دولة قوية قادرة على الاستقلال عن الإمبراطورية العثمانية، وذلك من خلال بناء جيش قوي وإرساء دعائم اقتصاد متطور؛ فقام بإيفاد البعثات العلمية إلى إيطاليا (١٨٠٩ – ١٨١٦) ثم إلى فرنسا (١٨١٣ – ١٨٢٦)، وشرع، منذ العام ١٨١١، بافتتاح المدارس الحربية والزراعية والصناعية، وأقام، في عام ١٨٢١، أول مطبعة عربية في مصر، هي مطبعة بولاق، ومهد، بإصداره مجلة «الوقائع المصرية» عام ١٨٢٨، الطريق أمام انتشار الصحافة، كما أسس عام ١٨٣٥ مدرسة الألسن لتعليم اللغات والاهتمام بترجمة الكتب والمؤلفات الأوروبية. وبهدف إصلاح القطاعين الزراعي والصناعي وزيادة إنتاجيتهما، لجأ محمد علي إلى سلسلة من الإجراءات «الثورية» حيث قام بمصادرة أملاك الملتزمين وتنحيتهم وإحلال شيوخ وعمد القرى محلهم كوكلاء مباشرين عن الحكومة، وأقام شبكات الري الدائم، ووسّع مناطق زراعة المحصولات النقدية، ولا سيما القطن، بغية تطوير تجارة مصر مع العالم الخارجي وزيادة إيراداتها المالية. كما أنشأ مجمعاً صناعياً عسكرياً ومدنياً بالغ الاتساع، وصل عدد العاملين فيه، باستثناء منشآت الحبوب والبناء، إلى ما يقرب من ٢٠٠,٠٠٠ عامل، اشتمل على مجموعة من الصناعات الحربية والنسيجية والتحويلية الخفيفة[2]. ومع أن اندفاعة «النهضة» المصرية، التي أطلقها محمد علي، قد أصابها بعض الفتور في عهدي عباس الأول وابنه سعيد إلا أنها عادت وانفتحت على آفاق جديدة في عهد اسماعيل (١٨٦٣ – ١٨٧٩)، الذي قام بتوسيع نطاق الزراعة والري، وتطوير الصناعات والفنون، وتوسيع شبكة المواصلات، ولا سيما السكك الحديدية، وإصلاح نظام المعارف وإنعاش الحركتين التعليمية والفكرية، وتنشيط الصحافة والجمعيات العلمية والأدبية، وإنشاء أول «مجلس نيابي» تمثيلي في مصر، وذلك إلى أن دخلت البلاد «عهد المحن»، السياسية والمالية، الذي مهد الطريق أمام الثورة العرابية ومن ثم الإحتلال الأجنبي[3].

وشهدت بلاد الشام في القرن التاسع عشر تحوّلات اقتصادية واجتماعية مهمة، نجمت عن تنامي العلاقات التجارية والثقافية التي أقامتها الدولة العثمانية مع أوروبا، وعن سياسة «التنظيمات» الإصلاحية التي اعتمدتها، بضغط من الدول الأوروبية، وأدت إلى ولادة طبقة برجوازية محلية، تجارية ومالية، تشكّلت من فئات من الأرستقراطية الريفية ـ المسيحية والإسلامية ـ المنحدرة من جبل لبنان، ومن قطاع من أهل المدن الرئيسية، كبيروت ودمشق وحلب وطرابلس وصيدا، كما مهدت الطريق أمام بروز فئة من «الانتلجنسيا» الحديثة، شجع على ظهورها الإقرار بالمساواة بين جميع الرعايا العثمانيين، وتنافس الإرساليات التبشيرية،

الأوروبية والأمريكية، على إقامة المدارس والمطابع والجمعيات، وهجرة الشبان الراغبين في تحصيل المعارف والعلوم من قراهم إلى المراكز المدينية، ولا سيما إلى بيروت التي شهدت نهضة عمرانية جعلتها تتحوّل، خلال أربعين سنة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، من قرية بسيطة إلى مركز تجاري ومالي لبلاد الشام، ضمت مدارسه في عام ١٨٨٢ ثلاثة عشر ألف تلميذ، شكّلت الفتيات أكثر من أربعين في المئة منهم [٤].

ومثّلت تونس مركزاً ثالثاً من مراكز «النهضة» العربية في القرن التاسع عشر، إذ بدأت بوادر الشعور الوطني، بالمعنى الحديث، تبرز فيها بتأثير نجاح محمد علي في اتباع سياسة مستقلة في مصر، وهزيمة العثمانيين أمام احتلال فرنسا للجزائر. وانطلق أول مشروع إصلاحي فيها في عهد المشير أحمد باي (١٨٣٧ - ١٨٥٥)، الذي نظم الجيش على الطريقة الأوروبية، وشجع حركة الترجمة وأسس مدرسة باردو التربوية العسكرية العصرية في آذار ١٨٤٠، وجلب إليها أساتذة فرنسيين وإيطاليين، وكان من أبرز أساتذتها التونسيين الأديب الشيخ محمود قابادو الذي تخرّج على يديه الرعيل الأول من النخبة التي تزعمت حركة الإصلاح، التي شهدت إنطلاقة جديدة على يد الوزير خير الدين. فبعد أن تولّى هذا المصلح الكبير منصب الوزارة الكبرى، في عهد المشير الثالث الصادق باي (تشرين الأول ١٨٧٣ - تموز ١٨٧٧)، تحوّلت الحركة الإصلاحية إلى حركة سياسية ثقافية بعد أن كان يسيطر عليها الطابع العسكري؛ إذ وجّه خير الدين اهتمامه لإصلاح جهاز الدولة الإداري وإقامة تعليم عصري، فأسس، في كانون الثاني ١٨٧٥ المدرسة الصادقية، كأول مؤسسة ثقافية وطنية عصرية، وأنشأ، بعد أشهر من ذلك، المكتبة الصادقية على نمط المكتبات الأوروبية، كما شرع، في مطلع العام التالي، في إصلاح نظام التعليم الزيتوني. ومع أن تلك الحركة الإصلاحية قد فشلت في الميدان السياسي، بفعل اصطدامها بالحكم المطلق وبمعارضة الباي وأنصاره لأهدافها، إلا أنها أرست أسس تواصل مشاريع الإصلاح التربوي والإجتماعي، التي تمثّلت في تواصل الجهود من أجل إصلاح التعليم الزيتوني وفي إنشاء «الجمعية الخلدونية» لنشر العلوم الحديثة وتعليم اللغات الحية [٥].

القنوات التي انتقلت عبرها الأفكار الحديثة

كان انتقال الأفكار الحديثة إلى البلدان العربية نتيجة من نتائج عملية الاحتكاك بالغرب وحضارته الحديثة، وتحقق من خلال قنوات عديدة من أهمها المدارس الحديثة، والبعثات والرحلات، والكتب المترجمة.

فقد بدأ اتصال لبنان بأوروبا منذ القرن السادس عشر، بعد إبرام إتفاقية الامتيازات بين ملك فرنسا والسلطان العثماني عام ١٥٣٥، التي نظمت العلاقات التجارية بين الدولتين، ومنحت فرنسا مسؤولية تنصيب نفسها «حامية» للكاثوليك في الامبراطورية، الأمر الذي فتح الطريق، فيما بعد، أمام ظهور أول مدارس المبشرين الكاثوليك في لبنان. وفي عام ١٧٨٩، افتُتحت

في جبل لبنان مدرسة «عين ورقة» ، التي اهتمت بتدريس طلابها الموارنة اللغات السريانية والعربية واللاتينية والفرنسية والإيطالية ، واضطلعت بدور بارز في ميدانيّ التعليم والتربية في جبل لبنان حتى أواسط القرن التاسع عشر (٦) . وكان النصف الأول من ذلك القرن قد شهد دخول المبشرين الإنجيليين إلى لبنان ، وتنافسهم ، مع الآباء اللعازريين والجيزويت ، على إقامة المعاهد اللاهوتية والمدارس ، في بيروت وجبل لبنان ، وافتتاح الكليات ، أو الجامعات ، حيث افتُتحت ، في نهاية عام ١٨٦٦ ، الكلية السورية الإنجيلية في بيروت ، كما أُنشئت ، في عام ١٨٧٥ ، جامعة القديس يوسف ؛ وكان لذلك التنافس تأثيره على أبناء البلد الذين سارعوا الى تأسيس المدارس «الوطنية» .

ويتحدث شربل داغر بالتفصيل ، في دراسته عن النهضة التعليمية التي شهدها لبنان ، عن «المباينة» التي صارت تحصل بين الدين والعلم ، وأدت إلى فك التلازم ـ القديم ـ بينهما ، سواء في مباني التعليم أو في مواده ، وعن المشروعات التعليمية الحديثة التي تحققت ، سواء على مستوى السلطنة ككل ، أو على مستوى إدارات بعض الولايات ، أو من خلال سياسات إرساليات تبشيرية أو عبر تدابير واجراءات بعض الجماعات الطائفية . ويتوقف الباحث نفسه عند ظاهرة التفكك الإجتماعي الذي أحدثه التعليم ، ولا سيما بعد حصول «مباينة» أخرى بين الأهل والمدرسة ، حيث بدا الذهاب إلى المدرسة في كثير من الأحوال خروجاً على الأهل وثقافتهم . ولم تنعكس تلك الظاهرة على مستوى الأفكار الحديثة التي راح يروجها التعليم فحسب ، بل وكذلك على مستوى شروط إنتاج المتعلم ، ومنها إنفصاله عن مجتمع الأهل والطائفة وبيئتهما الثقافية ، والعيش في أمكنة أخرى والاعتياد على علاقات وسلوكيات وقيم مغايرة (٧) .

وقد ناهز عدد رجال البعثات التي أوفدها محمد علي إلى أوروبا ، لدى وصول إسماعيل إلى الحكم ، الأربعمائة ، ثم أوفد هذا الأخير بعثات جديدة إلى فرنسا جاوز عدد رجالها المئة وعشرين . كما أُوفدت بعثات تعليمية عديدة من تونس إلى البلدان الأوروبية ، خصوصاً إلى إيطاليا وفرنسا . ولعب أولئك المبعوثون دوراً مهماً في نقل الأفكار الحديثة إلى بلدانهم ، وسجلوا انطباعاتهم عن البلدان التي زاروها في كتب تنويرية قيمة . أما في بلاد الشام ، فقد أثّر المهاجرون إلى الغرب ، ولا سيما من لبنان ، عن بعد في تغيير بلادهم ، وذلك بعد أن عرفوا الحضارة الغربية معرفة مخالطة (٨) .

وكانت المطبعة قد دخلت منذ القرن السابع عشر إلى بلاد الشام ، حيث أقام أحد الرهبان الموارنة ، بعد رجوعه من روما ، مطبعة ذات حروف سريانية في منطقة قُزحيّا في جبل لبنان ، كما أقيمت ، في مطلع القرن الثامن عشر ، مطبعة ذات حروف عربية في مدينة حلب ، ثم مطبعة أخرى في قرية الشوير في جبل لبنان ؛ وفي عام ١٨٣٤ ، ظهرت في بيروت المطبعة الأمريكية ، وتبعتها ، في عام ١٨٤٨ ، المطبعة الكاثوليكية (٩) . وكانت قد أقيمت مطبعة بولاق في مصر ـ كما مرّ معنا سابقاً ـ منذ مطلع عشرينات القرن التاسع عشر ؛ أما في تونس ، فقد

ظهرت أول مطبعة رسمية عام ١٨٦٠ . ومع تطور حركتي النشر والترجمة، راحت تتكوّن خزائن الكتب، ومن أشهرها «دار الكتب المصرية» التي تأسست بمبادرة من علي مبارك عام ١٨٧٠ ، والمكتبة الصادقية بتونس، ومكتبة الجامعة الأمريكية والمكتبة الشرقية للآباء اليسوعيين في بيروت .

غير أن القناة التي كان لها الفضل الأكبر في نقل الأفكار الحديثة والأساليب الأدبية الجديدة كانت، من دون شك، الترجمة، والتي صار لها، منذ منتصف ثلاثينات القرن التاسع عشر، مدارس متخصصة . ويشير بعض المصادر إلى أن عدد الكتب التي تُرجمت في عهد محمد علي بلغ زهاء مائتي كتاب، وذلك قبل أن تنفتح أبواب الترجمة على مصراعيها في عهد إسماعيل، وينهمر سيلها في عهد توفيق وأيام الاحتلال البريطاني، بعد أن أصبحت حرة ليس للدولة يد في تشجيعها . أما في لبنان، فقد انبثقت حركة الترجمة من أغراض دينية، في الأساس، وكانت الترجمات الأولى من نتاج الإرساليات الإنجيلية [١٠] .

أدوات الاتصال والتعبير

كانت الصحافة هي أداة الاتصال والتعبير الأولى التي تربّى المثقف التنويري في كنفها، واعتمد عليها، في الوقت ذاته، كوسيلة لنشر خطابه الإصلاحي . وقد ظهرت، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أعداد لا حصر لها من الصحف والمجلات .

فبعد صدور مجلة «الوقائع المصرية» عام ١٨٢٨ ، ظهرت في القاهرة، خلال عهد إسماعيل، عشر صحف يومية أهلية، وخمس مجلات بعضها رسمي، كما ظهرت في الاسكندرية ثماني صحف يومية، كان عدد منها قد صدر بإشراف جمال الدين الأفغاني أو بتشجيع منه، كما لعبت صحافة العرابيين دوراً مهماً، ثم صارت تصدر في العقد الأول من القرن العشرين صحف الأحزاب السياسية . وفي عام ١٨٦٠ ، صدرت في تونس أول صحيفة دورية هي صحيفة «الرائد التونسي» . أما في لبنان، فقد صدر، في البدء، عدد من الصحف الدينية، ثم صدرت أول الصحف الأهلية عام ١٨٥٨ ، ثم صحف ومجلات بطرس وسليم البستاني، وظهرت أول صحيفة إسلامية ببيروت عام ١٨٧٥ ، ثم نشطت حركة اصدار الصحف، نشاطاً كبيراً، بعد إعلان الدستور عام ١٩٠٨ [١١] .

وإلى جانب الصحافة، برز دور الجمعيات الأدبية والعلمية، التي شكّلت موقعاً للإلتقاء والتفاعل ومنبراً للخطابة ونشر الأفكار الحديثة . وكان «المجمع العلمي المصري» الذي ظهر إبان الحملة الفرنسية على مصر، أول شكل برزت من خلاله هذه الجمعيات التي راحت تتشكل تباعاً، حيث أسس عدد من العلماء الأجانب المقيمين في مصر، عام ١٨٣٥ ، جمعية أسموها «الجمعية المصرية»، تواصل نشاطها إلى عام١٨٧٣ . وفي عام ١٨٥٩ ، قامت جماعة من أهل العلم بالاسكندرية بإحياء نشاط «المجمع العلمي المصري»، تحت اسم «مجلس المعارف المصري»، الذي نُقل إلى القاهرة عام ١٨٨٠ . وفي عهد إسماعيل، ظهر عدد من الجمعيات

السياسية، كان للحركة الماسونية دور كبير بين صفوف أعضائها، مثل «جمعية الآداب» (١٨٧١)، و «جمعية مصر الفتاة» (١٨٧٧)، التي شارك في نشاطها كلٌّ من جمال الدين الأفغاني وأديب اسحق وعبد الله النديم. وفي تونس، برز الدور الذي اضطلعت به «الجمعية الخلدونية» في نشر العلوم الحديثة. أما في لبنان، فقد كانت الدوافع وراء تأسيس الجمعيات دوافع دينية ثقافية في الأساس، حيث أسس المرسلون الإنجيليون، عام ١٨٤٧، «الجمعية السورية»، التي تواصل نشاطها حتى عام ١٨٥٢، ثم انضم عددٌ من أعضائها إلى «الجمعية العلمية السورية»، التي اعترفت بها السلطات العثمانية رسمياً عام ١٨٦٨. وكانت «الجمعية المشرقية» قد تأسست عام ١٨٥٠ على أيدي اليسوعيين، كما ظهرت عام ١٨٨٠ «جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية» [١٢].

المثقفون التنويريون الأوائل: الأصل الاجتماعي والتكوين الثقافي والسيرة المهنية

كان هناك اختلاف واضح بين المثقفين التنويريين الأوائل، من حيث الأصل الاجتماعي والتكوين الثقافي والسيرة المهنية. فقد انتسب بعضهم إلى عائلات قروية، فقيرة أو متوسطة الحال، تنتمي إلى جبل لبنان أو إلى صعيد مصر، ونشأ بعضهم الآخر في كنف عائلات من الضباط أو التجار أو صغار الحرفيين والمهنيين في مدن مثل بيروت ودمشق وحلب، أو القاهرة والاسكندرية. وتلقى بعضهم تعليمه الأولي في كتّاب القرية أو الحي، ثم التحق بأحد مراكز التعليم الديني، كالجامع الأزهر في القاهرة أو جامع الزيتونة في تونس، أو بمدرسة من مدارس الإرساليات التبشيرية، وواصل تعليمه العالي في إطار إحدى البعثات التعليمية التي أرسلت إلى أوروبا، في باريس أو روما أو لندن، أو في إحدى المدارس الحديثة، التي كانت من ثمار النهضة التعليمية، كمدرسة المهندسخانة أو مدرسة الحقوق بالقاهرة، أو في إحدى الجامعات كالكلية السورية الإنجيلية ببيروت. كما أن بعضهم استطاع أن يمتلك المعارف الحديثة عبر مطالعاته الشخصية للكتب المترجمة، أو من خلال مشاركته في نشاطات إحدى الجمعيات أو الحلقات الثقافية، ومن أهمها الحلقة التي تجمعت، في القاهرة في سبعينات القرن التاسع عشر، حول «الأستاذ» جمال الدين الأفغاني، وضمت عدداً من الذين لعبوا، فيما بعد، دوراً بارزاً في حياة مصر الثقافية والسياسية، أو من خلال تأثرهم بما كان يكتب في إحدى الصحف أو المجلات الأولى. أما المؤثرات الثقافية، الأجنبية والمحلية، التي ساهمت في تكوين أولئك المثقفين، فيظهر من تراجمهم أن أبرزها كان أفكار المنورين الفرنسيين، مثل فولتير وروسو ومونتسكيو، وأفكار كل من داروين والفيلسوف الإنكليزي هربرت سبنسر والفيلسوفين الألمانيين هيغل ونيتشه، وأفكار أرنست رينان وجول سيمون، بالإضافة إلى بعض الكتابات العربية، مثل كتابات ابن طفيل وابن رشد والغزالي وابن خلدون وعمر الخيام. وبخصوص سيرهم المهنية، يلاحظ بأن معظمهم قد عمل في ميدان الصحافة، كما عمل كثيرون منهم في ميادين التعليم والترجمة، وتسنم بعضهم مسؤوليات حكومية وإدارية ذات شأن، كما مارس

بعضهم الآخر بعض المهن مثل الطب والمحاماة والقضاء.

وفي الإجمال، حقق أولئك المثقفون خطوات إصلاحية مجتمعية بارزة، كان لها عظيم الأثر في تطور بلدانهم اللاحق، إذ شاركوا في إطلاق حركة الترجمة وفي تأسيس معاهد متخصصة لها، كما لعبوا دوراً أساسياً في إصلاح نظام التعليم والمعارف وتطوير أساليب تدريس وتحرير اللغة العربية ونقل المصطلحات الحديثة إليها، ولعب بعضهم دوراً بارزاً في التحديث العمراني، وساهموا جميعاً، من خلال الصحف والجمعيات ومنابر الخطابة، في تكوين النُوَى الأولى للرأي العام في البلدان العربية، وخلّفوا وراءهم عدداً كبيراً من المؤلفات الإجتماعية والسياسية، كما كان لهم الفضل الأول في تعميم الموسوعات والروايات والمسرحيات العربية الأولى. وإذا كان صوت أولئك المثقفين الأوائل قد برز في مصر مع صدور مؤلف شيخ أزهري تعرّف على حضارة الفرنسيين وأُعجب بها ودعا إلى الاقتباس عنها، هو مؤلف رفاعة الطهطاوي الشهير «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» عام ١٨٣٤، فإن أصوات المثقفين الشوام برزت بوضوح، لأول مرة، في حمى الصدامات الطائفية الدامية التي وقعت في جبل لبنان بين الدروز والموارنة عام ١٨٦٠، من خلال «النفير» الذي أطلقه شاب ماروني منحدر من أسرة علماء كنسيين في جبل لبنان، تحوّل إلى المذهب البروتستانتي، هو بطرس البستاني، الذي افتتح عام ١٨٦٣، بموارده الخاصة، مدرسة وطنية علمانية كانت الأولى من نوعها [١٣]. وفي تونس، برزت أصوات المثقفين الأوائل عبر النشاط الذي قام به بعض علماء دين وخريجي جامع الزيتونة، الذين أتيحت لهم فرصة الاطلاع على الثقافات الأوروبية من خلال الكتب المترجمة أو عن طريق تأثير مدرسة باردو، ثم المدرسة الصادقية، أو نتيجة زيارة البلدان الأوروبية [١٤]، وإن كان التعبير الأصدق عن ذلك الصوت قد تمثّل في المؤلف الشهير الذي أصدره، في ستينات القرن التاسع عشر، خير الدين التونسي بعنوان «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك».

علاقات التفاعل بين المثقفين التنويريين

ومن المعروف بأنه قد ربطت بين المراكز التي شهدت مشاريع الإصلاح ـ تركيا ومصر وبلاد الشام وتونس ـ علاقات تفاعل وتأثير متبادلين. فقد استعان محمد علي بمترجمين ومدرسين وطباعين من لبنان، ولعبت الحملة المصرية على سوريا دوراً مهماً في إطلاق الحركة التعليمية، وتدفق على مصر، في عهد إسماعيل، عدد كبير من المثقفين الشوام، الهاربين من الاضطهاد العثماني، والذين عملوا في الصحافة والطباعة والتأليف والتمثيل والتحقوا بوظائف حكومية، وقاموا بدور إيجابي في حركة التوعية السياسية التي سبقت الثورة العرابية [١٥]. ومن ناحية أخرى، فإنه ليس من المستبعد أن يكون الأفغاني، الذي اضطلع بدور ثقافي وسياسي بارز في مصر، قد تأثر بأفكار المصلحين الأتراك، وخالط عدداً منهم أيام إقامته في الأستانة ما بين عام ١٨٦٨ ـ ١٨٧١، ولمس أثر التنظيمات السرية، وخاصة «جمعية تركيا الفتاة» والحركة الماسونية

ودور الصحافة في تكوين الرأي العام، فاختزن كل ذلك في نفسه ونقله إلى مصر [١٦]. ومن ناحية ثالثة، لم تكن حركة النهضة الأدبية والثقافية التونسية معزولة عن مثيلتها في المشرق العربي، حيث كانت الكتب العربية الصادرة عن مطبعة بولاق في مصر، أو عن المكتبة العثمانية في استانبول، تصل إلى تونس ويتهافت عليها القراء، ومن هذه الكتب «رحلة» الشيخ رفاعة الطهطاوي، الذي لم يكن مجهولاً من زعماء الإصلاح التونسي، الذين تعرّفوا كذلك على أحمد فارس الشدياق، أحد رواد النهضة المشرقية الذين أتيحت لهم فرصة الإقامة في تونس، وارتبط بعضهم، من خلال جمعية «العروة الوثقى»، بروابط وثيقة مع جمال الدين الأفغاني، ومع الإمام محمد عبده الذي قام بزيارة تونس، مرتين، في مطلع العام ١٨٨٥ وخريف العام ١٩٠٣. وكانت مجلة تلك الجمعية، التي حملت الاسم نفسه، قد انتشرت بين عدد من المثقفين التونسيين، كما انتشرت، فيما بعد بين صفوفهم مجلة «المنار» الإصلاحية، التي أصدرها الشيخ محمد رشيد رضا في القاهرة بدعم مباشر من محمد عبده. ويبدو أن عدداً من أولئك المثقفين، ومنهم الشيخ عبد العزيز الثعالبي والشيخ محمد شاكر، قد تبنى بقوة أفكار الإمام المصري الإصلاحية، وتحمّل في دفاعه عنها الاتهام بالزندقة والسجن والعزل من التدريس [١٧].

في مفهوم النهضة

لجأ المثقفون التنويريون إلى عدد من المصطلحات للدلالة على النهضة، كان أكثرها شيوعاً في كتاباتهم مصطلح «التمدن»، كما كان من ضمنها «الترقي»، و «التقدم» و «التنبه». وبرز اتفاق عام بينهم على أن للتمدن أصلين، أولهما ـ على حد تعبير الطهطاوي ـ معنوي، يشمل الأخلاق والعوائد والآداب، والثاني مادي، يشمل المنافع العمومية، كالزراعة والتجارة والصناعة.

كان بطرس البستاني قد أشار إلى أن «التمدن» ـ الذي وضعه في مقابلة «التوعر» أو «التوحش» ـ مصطلح «مأخوذ في الأصل من لفظ مدينة»، ثم توسّع مدلوله «فصار يدل على المعنى المفهوم منه الآن وهو التهذيب الداخلي والخارجي والتزيّن بالمعارف والآداب» [١٨]. وعرّفه فرنسيس مراش بأنه يعني في اللغة «الدخول إلى المدينة»، ويرمز في الإصطلاح إلى «ناموس يرشد الإنسان إلى تجويد أحواله الطبيعية والأدبية». بينما لاحظ أحمد فارس الشدياق بأن التمدن «هو من الألفاظ التي ليس لها مرادف لكثرة ما اشتمل عليه من المعاني، فتارة يكون مفهومه العلوم والمعارف والفنون، وتارة يدل على الصنائع والحرف والكد في أسباب المعيشة والتجارة، وتارة على التأدب والتظرف والتكيس والبشاشة وحسن استقبال الناس». أما غايته فتتمثل في «أنه يزيد في عز البلاد وخيرها وغبطتها»، كما يزيد في «راحة الإنسان وغبطته ومعارفه وأدبه وتحسين أخلاقه» [١٩].

وحدد رفاعة الطهطاوي الوسائل التي تضمن تحصيل «التمدن» في: التمسك بالشرع

وممارسة العلوم والمعارف، ونشر التعليم، وتقديم الفلاحة والتجارة والصناعة، واختراع الآلات والأدوات، وإيجاد الوسائط كالمطابع وجرائد الوقائع، وضمان حرية الرأي والتعبير [٢٠]. بينما ركّز فرنسيس مراش، لدى حديثه عن دعائم التمدن، على تهذيب السياسة، وتثقيف العقل، وتحسين العادات والأخلاق، وإصلاح المدينة وضمان نظافتها، وإشاعة المحبة [٢١]. ولم يختلف بطرس البستاني كثيراً، عن الطهطاوي ومراش، في موقفه من وسائل تحقيق التمدن، التي حددها في: الديانة الصحيحة، «الخالصة من الشوائب» والحكم السياسي، الذي يهمه صالح رعاياه ورفاهة أحوالهم وتقدمهم في المعارف والغنى، والتجارة، ووسائط اكتساب الآداب، كالمطابع والمدارس والجرنالات. إلا أن كل هذه الوسائط لن تكون فاعلة ـ في نظر «المعلم» ـ ما لم تستند إلى جملة من الشروط، من أهمها سيادة الألفة المدنية بين أبناء الوطن وتفضيلهم صالح الوطن على الصوالح الذاتية، سواء كانت شخصية أم طائفية [٢٢].

وعبر المثقفون التنويريون، منذ البدء، عن تخوفهم من إنقياد العرب وراء مظاهر التمدن على حساب جوهره، أو ما يمكن أن نسميه بلغة اليوم وراء التحديث البرّاني على حساب الحداثة الجوّانية، فكانوا حريصين كلهم تقريباً على إقامة تمييز صارم بين ظاهر التمدن وجوهره، إذ رأى بطرس البستاني أن التمدن ينقسم إلى قسمين: تمدن ظاهري كاذب «يقوم ببعض مزايا وخصال وعادات خارجية مقتبسة تقليدية غير ناتجة عن مبادئ أصلية حقيقية»، وتمدن حقيقي هو عبارة «عن تلك الحالة من الهيئة الإجتماعية التي توافق نمو كل قوى الجنس البشري أفراداً وإجمالاً، [و] يمتد إلى كامل أحوال الجمهور المنتظم في هيئة اجتماعية تحت روابط معينة»، وهذا التمدن الأخير «لا يتمم وظيفته ومقصده ما لم يساعد نمو وتقدم كل قوى الإنسان الجسدية والأدبية» [٢٣]. بينما توسّع فرنسيس مراش في إظهار الفروق بين ظاهر التمدن وجوهره، فكتب بأسلوب لغوي قلما جاراه فيه أحد من معاصريه:

«لا يقوم التمدن لدى من اغتنى عن فعله بالاسم واقتصر عن حدّه بالرسم، ولا تمدن بين أولئك الذين يخيطون الثياب ويمزقون الثواب، ويحسنون المسير ويسيئون المصير، ويعجلون الخطا ويقتحمون الخطأ، ويمسكون العصا ويرتكبون العصا، وينصبون الميزان ويكسرون الأوزان، ويعجمون لسانهم ويرجمون إنسانهم، فيتفاصحون بالعجمات ويتعرفون بالنكرات، ويتداولون المجهولات ويتجاهلون المعلومات، وينظمون الموضوعات وينثرون المحمولات، ويحبون الظواهر ويبغضون الضوامر، ويحتفلون بالمسعى وينجعون بالرجعى، ويتغايرون بالرذائل ويتغابرون بالفضائل، ويجمحون إلى الأموال ويجنحون عن الأعمال، ويلبسون الخطل ويتحلون بالعطل» [٢٤].

أهم أسباب التأخر

بعد أن صار بإمكان المثقف العربي، بعد صدمة احتكاكه بالغرب، التمييز بين التقدم والتأخر، أصبح همه الأول اكتشاف وتحديد الأسباب والعوامل الكامنة وراء سيادة التأخر أو

الإنحطاط، أو «التخشن» و«التوعر» و«الفتور» و«الهبوط» في مجتمعه، وهي أسباب وعوامل أجملها عبد الرحمن الكواكبي بقوله :

« يا قوم هوّن الله مصابكم، تشكون من الجهل ولا تنفقون على التعليم نصف ما تصرفون على التدخين، تشكون من الحكام وهم اليوم منكم فلا تسعون في إصلاحهم، تشكون فقد الرابطة ولكم روابط من وجوه لا تفكرون في إحكامها، تشكون الفقر ولا سبب له غير الكسل، هل ترجون الصلاح وأنتم يخادع بعضكم بعضاً ولا تخدعون إلا أنفسكم، ترضون بأدنى المعيشة عجزاً تسمونه قناعة، وتهملون شؤونكم تهاوناً تسمونه توكلاً، تموهون عن جهلكم الأسباب بقضاء الله وتدفعون عار المسببات بعطفها على القدر، ألا والله ما هذا شأن البشر» (٢٥).

ويلاحظ، عموماً، بأن أسباب التأخر قد انقسمت، في نظر المثقفين التنويريين، إلى أسباب سياسية وأخلاقية ودينية، وإن كان التركيز على أحد أنواعها، على حساب الآخر، قد تباين فيما بينهم تبعاً للمنطلقات التي انطلقوا منها، وللمرجعيات التي استندوا إليها. ومهما يكن، فقد جاء الاستبداد، ولا سيما السياسي، في مقدمة هذه الأسباب، إذ رأى عبد الرحمن الكواكبي فيه أصلاً لكل فساد، إذ هو «يضغط على العقل فيفسده، ويلعب بالدين فيفسده، ويحارب العلم فيفسده، [و] يغالب المجد فيفسده ويقيم مقامه التمجد» (٢٦). وتكمن الخطورة في الاسّتبداد في أنه يتحوّل، في ظل الحكومة التي تمارسه، إلى ممارسة عامة، حيث تكون الحكومة المستبدة «مستبدة في كل فروعها، من المستبد الأعظم إلى الشرطي إلى الفراش إلى كناس الشوارع» (٢٧). وقد أقام الكواكبي علاقة وثيقة بين سيادة الاستبداد وبين سيطرة الجهل على الأمة، معتبراً «أن لا استعباد ولا اعتساف ما لم تكن الرعية حمقاء تتخبط في ظلامة جهل وتيه عماء»، وأن العوام «هم قوت المستبد وقوته بهم، عليهم يصول وبهم على غيرهم يطول» (٢٨).

وتوقف المثقف التنويري مطولاً أمام الآثار المجتمعية التي تنتج عن سيادة الاستبداد، فرأى الكواكبي نفسه أن الاستبداد «يتصرف في أكثر الأميال الطبيعية والأخلاق الحسنة فيضعفها أو يفسدها أو يمحوها»، و «يضطر الناس إلى إباحة الكذب والتحيل والخداع والنفاق والتذلل ومراغمة الحس وإماتة النفس»، وقد يبلغ فعله بالأمة «أن يحوّل ميلها الطبيعي من طلب الترقي إلى طلب التسفل بحيث لو دفعت إلى الرفعة لأبت» (٢٩). كما تطرق قاسم أمين إلى الموضوع نفسه، فأشار الى أن «فساد الأخلاق» هو «أول أثر يظهر في الأمة المحكومة بالاستبداد»، بحيث تظهر الأمة المظلومة بوصفها أمة «لا يصلح جوها ولا تنفع أرضها لنمو الفضيلة ولا يربو فيها إلا نبات الرذيلة»، رابطاً بين فساد الأخلاق وبين التخلف الذي يطبع أوضاع المرأة الشرقية، حيث كتب في تمهيد مؤلفه «تحرير المرأة» : «كان من أثر هذه الحكومات الاستبدادية أن الرجل في قوته أخذ يحتقر المرأة في ضعفها» (٣٠). أما شبلي شميل فقد ربط بين سيادة الاستبداد، في البلدان الشرقية، وبين كل مظاهر التأخر في هذه البلدان، بما فيها تدهور مكانة

العلم والعلماء، حيث كتب في مقاله: «إنحطاط الشرق»: «فإن ملوك الشرق ما زالوا فوق شرائعهم فأماتت حكوماتهم من الأمة عواطف الشهامة والإقدام بما ثقلت به على كواهلهم من الإذلال وسائر ما يجر إليه الاستبداد، وقوّت فيهم كل الصفات الدنيئة الهادمة لصروح الاجتماع بما أخمدت من قوى العقل بإطفائها نور العلم»(٣١). وقارن شميل، في هذا السياق، بين ظروف عمل الكتّاب والمبدعين في الغرب وما يحظون به من تقدير مادي ومعنوي، وبين ظروف عمل الكتّاب والمبدعين في الشرق، في ظل سيادة حكومات استبدادية، فكتب في مقال له بعنوان «كتابنا»: «ومن الأسباب القاضية على نبوغ الكتّاب في المشرق سلوك حكومتهم معهم، فقد تعودت الحكومة أن تنظر إلى هذه الطائفة كأنها من الآفات التي ينبغي مقاومتها أكثر من تنشيطها لا تميّز غثها من سمينها، ولعل السبب عدم مقدرة كثيرين من الحكام على معرفة ما لها من الأهمية وما لكبارها من النفع في رفع شأن الأمة، [فمهما] أجاد الكتّاب في حكومة هذا شأنها ومهما أظهروا من الاستعداد لأن يكونوا من النوابغ فلا يصادفون إلا إعراضاً منهم يحملهم على أمور ثلاثة: إما كسر القلم وإما تسديده ضدها وإما إذلاله لها، الأول يختاره أكابرهم والأخير يعمد إليه ضعافهم حتى ينحط مقام الكتابة بهم، وأبلغ من ذلك في الإساءة تخريب ذمم الكتّاب ومشتراهم بالمال ليكتبوا غير ما يفتكرون أو يصمتوا عمّا يعتقدون، والنتيجة من ذلك في كلا الأمرين قتل الأفكار وإفساد الأخلاق وموت الكتّاب الذين يفتخر بهم، وما وجدت الحكومات لمثل هذا»(٣٢).

ولم يكتف المثقف التنويري بالإشارة إلى الآثار المجتمعية السلبية التي تنجم عن سيادة الاستبداد ودوره في إفساد الأخلاق، بل تطرق، في سياق بحثه عن أسباب التأخر، إلى عدد من الأمراض الاجتماعية السائدة في المجتمعات الشرقية، وفي عدادها الكسل والتبذير في صرف الأموال على الشهوات والملذات، وفقدان حس الاحترام للعمل والعلم؛ فرأى عبد الله النديم أن الشرقيين قد أخطأوا كل الطرق التي أتاحت تقدم الأوروبيين، وذلك عندما «جمعوا المال لوضعه تحت الأرض خبيئة أو لصرفه في الملاذ والشهوات، وتركوا صنائعهم عرضة للضياع» كما «تركوا الأمم تائهين في الجهالة العمياء لتوهمهم أن المتعلمين يعارضونهم فيما هم فيه، وما صيّرهم لذلك إلا إسناد بعض الأحكام إلى الجهلة وضعفاء العقول»(٣٣). وأخذ أديب اسحق على الشرقيين تفرقهم وجهلهم وخمولهم وتبذيرهم وجشعهم، حيث كتب في وصفه أحوال الشرقيين:

«ماذا يحلّ بالشرقيين أو كيف يتقون البلاء وهم على ما نرى من ضعف القلوب وقوة الخلاف وتفرق الكلمة واختلال الأحوال، ضئلت نفوسهم وانقطعت أسبابهم واحتجبت عنهم سبل النجاح، فهم في غفلة الساذج وخدر السكران وكسل المهوّم، لا ينتفعون بما يعملون ولا يسألون عمّا يجهلون... فأي مكان وأي شأن يكون للشرقيين في عالم الوجود وهم على ما نشهد من وهن العزم وشدة الشهوة وضعف الهمة وقوة النهمة وإهمال القادر وطمع المهمل، يتسابقون إلى اللهو ويصرفون الزمان بين دخان يقتلون به الوقت وشراب يميتون به الأفكار وطعام يهلكون

به الأبدان» [٣٤].

أما بخصوص الأسباب الدينية للتأخر، فقد اتفق المثقفون التنويريون بوجه الإجمال، بغض النظر عن منطلقاتهم الإصلاحية الدينية أو العلمانية الصريحة، على اعتبار أن الدين في مجتمعاتهم قد فَقَدَ جوهره وانحرف عن رسالته الأصلية، وذلك نتيجة تحكم رجال دين جاهلين ومتعصبين به، إذ لحظ عبد الرحمن الكواكبي أن الإسلام «الحر السهل السمح، الذي رفع الأصر والأغلال وأباد الميزة والاستبداد»، قد «ظلمه الجاهلون» وسطا عليه «المستبدون واتخذوه وسيلة لتفريق الكلمة وتقسيم الأمة شيعاً وجعلوه آلة لأهوائهم» [٣٥]، متوقفاً عند أسباب دينية عديدة تقف عقبة في وجه التقدم وتديم التخلف مثل «الذهول عن سماحة الدين وسهولة التدين به»، وإدخال «العلماء المدلسين على الدين مقتبسات كتابية وخرافات وبدعاً مضرة»، وإشاعتهم الاعتقاد بـ «منافاة العلوم الحكمية والعقلية للدين»، بالإضافة إلى «التعصب للمذاهب»، و«العناد على نبذ الحرية الدينية جهلاً بمزيتها» [٣٦]. ومن منطلقات مختلفة، وجّه شبلي شميل انتقاداً شديداً إلى بعض رجال الدين وإلى دورهم في نشر الجهالة وبث الفرقة والتعصب بين أتباع الديانات المختلفة، فأشار إلى أن الأديان التي «تنهى عن المنكر»، وتعلّم، كسائر الشرائع التي لم يقصد منها سوى إصلاح العمران، «العطف على الإنسان»، يمكنها أن تتحوّل «كسائر مخترعات البشر» من النفع العام «حتى تصير وسائل للكسب في أيدي أولئك الذين اتخذوها لجذب الدنيا ولو بالقضاء على الإنسان» [٣٧].

ما هي الأسباب التي ضمنت للأوروبيين تقدمهم ؟

برز إجماع بين المثقفين التنويريين العرب على أن الغرب قد غدا مركز التمدن في العصر الحديث، وأنه نجح في احتلال المكانة التي كان يحتلها الشرق في عصر مضى، وذلك بعدما أسرعت أوروبا ـ على حدّ تعبير عبد الله النديم ـ إلى «طلب المعارف بترجمة الكتب العربية والتركية والفارسية، كما ترجم العرب اليونانية واللاتينية والنبطية وغيرها من لغات الأمم السابقة في التقدم العلمي، فانتهت أوروبا الآن إلى غاية لم يصلها غيرها ووسّعت دوائر التعليم وأكثرت مواد العلوم وآلاتها وانتهت إلى الاختراع حتى زيّنت العالم الأرضي بثمرات أتعابها» (٣٨). واعترف عبد الرحمن الكواكبي، بدوره، بتفوق الأمم الأوروبية على العرب والمسلمين، ليس في مجال «الأخلاق العالية» فحسب، وإنما أيضاً في ميادين «العلوم والفنون المنورة للمدارك»، الأمر الذي ساعدها على تربية قوتها ونشر نفوذها «على أكثر البلاد والعباد من مسلمين وغيرهم» [٣٩]. أما أديب اسحق، الذي عُرف بموقفه النقدي الحازم من التدخل الغربي في شؤون البلدان الشرقية، فقد أقرّ، هو الآخر، بسبق الأوروبيين الحضاري، وكتب: «من رآنا نذكر الافرنج تارةً باللوم وطوراً بالتظلم ونطلق اللسان في بيان سوء معاملتهم لنا. . . يحسب أننا ممن ينكرون فضلهم ويبخسونهم أشياءهم، لا والله لسنا من ذلك في شيء، فإنّا نعترف لهم بالمزية والفضل ولا نجحد سبقهم في مجال العلوم والفنون واجتهادهم

الجدير بأن يقتدى به» (٤٠).

ومن الإقرار بهذا التفوق الحضاري للغرب، انطلق المثقف التنويري يبحث عن الأسباب التي ضمنت للأمم الأوروبية تقدمها، ونفسه مشتاقة ـ على حد تعبير النديم ـ لمعرفة الطرق «التي بها تخلصت من أسر الجهل، ووصلت بها إلى حرية العمل والقول»، وذلك كي يكون في وسعه «المقابلة بين الأمم»، وليستنتج «ما عساه أن ينتفع به أهل بلاده» (٤١)؛ فاكتشف بأن هذه الأسباب تتمثل في انتشار العلوم وشيوع القراءة والكتابة بينهم، وميلهم إلى تحصيل المعارف، وتعلقهم بالحرية ونزوعهم إلى تقييد سلطة حكامهم بالإستناد إلى الدستور، وتقدم أوضاع نسائهم، وإطلاق حرية كتابهم في التعبير عن آرائهم، وبعثهم غيرة المجاراة والمباراة في التفنن والاختراع بين الناس من خلال الاهتمام بالمبدعين والمخترعين ومكافأتهم علمياً وعملياً، ومعرفتهم التوفير وتدبير المصاريف، وحمايتهم الصناعة وحفاظهم على الثروة داخل البلاد (٤٢). وبالإضافة إلى كل هذه الأسباب، أشير، في بعض الأحيان، إلى الدور الذي لعبه الإصلاح الديني البروتستانتي في تمهيد الطريق أمام نهضة أوروبا الحديثة، حيث كتب شبلي شميل في هذا السياق ما يلي: «وعندي أنه لولا الثورة الدينية التي أثارها مذهب لوثر لا يُعلم إلى أية دركة كان الإنسان قد انحطّ في أوروبا، فهذا المذهب أقل تقييداً للعقل من المذاهب الأخرى، ولو بحثنا عن أسباب الثورة الفرنساوية، التي دفعت العالم في ميدان التقدم أجيالاً، لوجب علينا أن نقول إن ثورة لوثر هي التي مهدت لها السبيل بما نبّهت من الخواطر وسهّلت للعقل من التفكير والبحث في المبادئ الفلسفية وإجالة النظر في أحوال الكون والتملص من ربقة التعاليم القديمة، [ف] النهضة التي حصلت لأوروبا في الفلاحة والملاحة والصناعة والتجارة إنما سبيلها تلك الثورة الدينية التي فكّت العقل من بعض قيوده، ومهدت تلك الثورة السياسية التي لا ينكر فائدتها إلا من عمي بصره ببرقع الغرض» (٤٣).

المثقف التنويري وشرعنة الاقتباس

بعد أن اكتشف المثقف التنويري أن الغرب بات مركزاً للتمدن في العصر الحديث، ووضع يده على الأسباب التي ضمنت للأوروبيين تقدمهم، كان عليه أن يشرعن عملية اقتباس هذه الأسباب، بما يضمن نقل مجتمعه من حالة التأخر إلى حالة التقدم. وفي هذا الصدد، طرح عدداً من المبادئ التي اعتقد بها، ومن أبرزها مبدأ دوران المدنية، ومبدأ توحد العالم في العصر الحديث، ومبدأ الاعتماد المتبادل بين أممه، ومبدأ تدفق سيل التمدن الأوروبي في الأرض.

فالشرق، الذي كان «مهد الإنسان ومبدأ الأوطان»، وأصل «المعارف والتمدن»، ومنبع «العلوم والتفنن»، قد جار عليه الزمان وشهد تقلبات جعلته «يبلج في الظلماء»، لكن العقل البشري، الذي ما كان ليرضى «بانحلال مراتب أعماله وسقوط دولة أفعاله» ـ كما لاحظ فرنسيس مراش ـ دفع الغرب إلى أن «يعانق الأضواء»، حتى ما لبث هذا الغرب أن تبوأ «صهوة الضحى وهار نهار الشرق وانمحى، وما زالت مناطق النور تمتد في الغرب إلى أن

غمرت القارة وأضحت هناك قارة، وهكذا فتحت الأبصار والبصائر وتنوّرت الأسرار والسرائر حتى انتشر العلم والجهل انطوى، وجلس العقل على عرشه واستوى» (٤٤). فتاريخ المدنيات هو، إذن، تاريخ دورانها، كما تدور الأرض، «فإذا هي شرقية بالأمس، غربية اليوم تاريخياً»، ومن يتدبر المعالم الأساسية لهذا التاريخ يكتشف ـ كما أشار إلى ذلك أكثر من مثقف تنويري ـ أن الإغريق قد اقتبسوا كثيراً من عناصر مدنيتهم الزاهرة عن المصريين والفينيقيين والفرس والهنود القدماء، أي عن الشرق، وأن العرب المشارقة، ورُثاء الإغريق المغاربة، هم الذين حملوا مشعل الثقافة والمدنية في أوروبة المظلمة عصوراً (٤٥). فالشرق، إذ يقتبس اليوم أسباب تقدم الأوروبيين، لا يفعل، في حقيقة الأمر، سوى استرجاع ما كان له وأُخذ منه، وهو ما أكد عليه رفاعة الطهطاوي بإشارته إلى أن العلوم «الحكمية العملية التي يظهر الآن أنها أجنبية، هي علوم إسلامية نقلها الأجانب إلى لغاتهم من الكتب العربية» (٤٦). وإذا كان تاريخ المدنية هو تاريخ أخذ وعطاء، فإن مبدأ الاعتماد المتبادل، الذي يفرض الاقتباس، قد تعاظمت أهميته، في العصر الحديث، بفضل تطور العلم وتقارب المسافات وتوسّع العلاقات بين أمم العالم، بحيث بات من المستحيل على أمة من هذه الأمم أن تنعزل عن غيرها، وهو ما أشار إليه أديب اسحق، في مقال له بعنوان: «الشرق والغرب» (٤٧)، بقوله:

«إن كثرة المخترعات وسعة المعاملات ووفرة حاجات المدنية وتماثل أغراض النفوس وانفراد كل أمة بمزية وكل أرض بخاصة، مع رغبة الإنسان في استكمال تلك المزايا وافتقاره إلى هاته الخواص جميعاً، كل ذلك قد أوجب استحكام العلاقات وتقارب الصلات بين الأمم والدول ومنع من تفارزهم وتقاطعهم وراء أسوار منيعة من مثل سور الصين، بل لو أمكن هذا التقاطع وكانت هاتيك الأسوار جبالاً تنطح بأرواقها النجوم لما وقفت بها حركة البخار ولا امتنع سير الكهرباء ولا تعذر اتصال إنسان بإنسان، [و] لهذا كان من شأن الناقد البصير أن ينظر إلى الأحوال المدنية والسياسية باعتبار واقع الأمر فيقر هاتيك الصلات رضي بها اختياراً أو يحتملها كرهاً واضطراراً، ثم يلتمس منها وجه المنفعة وطريق المصلحة وباب السلامة لأقرب الناس إليه وأدنى البلاد منه ثم الإنسانية على الإطلاق».

غير أن هناك عاملاً آخر يجعل من الاقتباس عن الغرب ضرورة، وهو أن تيار التمدن الأوروبي راح، بعد إلغاء «المسافات والحدود» وهدم «الحدود الفاصلة والأسوار المانعة»، يغزو العالم، حتى صار سيله يتدفق في الأرض «فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع»، بحيث لم يعد أمام الأمم الأخرى، غير الأوروبية، سوى أن تحذو حذوه وتجري مجراه «في التنظيمات الدنيوية»، كي تضمن لنفسها النجاة من الغرق (٤٨).

الاقتباس المشروط ورفض التقليد الأعمى

كان التحدي الذي واجهه المثقف التنويري هو كيف يضمن انفتاح مجتمعاته على العالم، وأخذها بأسباب الحضارة الحديثة، دون أن تضيّع هذه المجتمعات «هوياتها» العربية ـ الإسلامية

؟ .

وكخطوة أولى على طريق مواجهة ذلك التحدي، كان على ذلك المثقف أن يثبت بأن الشريعة الإسلامية لا تعارض مبدأ الاقتباس عن المخالفين في الدين، خصوصاً إذا انحصر هذا الاقتباس في الأمور الدنيوية، وقام على قاعدة التمييز بين النافع والضار. فقد أكد خير الدين التونسي، في تبريره اقتباس المسلمين عن غيرهم، ولا سيما عن الأوروبيين، أن «كل متمسك بديانة، وإن كان يرى غيره ضالاً في ديانته فذلك لا يمنعه من الاقتداء به فيما يستحسن في نفسه من أعماله المتعلقة بالمصالح الدنيوية، كما تفعله الأمة الإفرنجية فإنهم ما زالوا يقتدون بغيرهم في كل ما يرونه حسناً من أعماله حتى بلغوا في استقامة نظام دنياهم إلى ما هو مشاهد. وشأن الناقد البصير تمييز الحق بمسبار النظر في الشيء المعروض عليه، قولاً كان أو فعلاً، فإن وجده صواباً قبله واتّبعه سواء كان صاحبه من أهل الحق أو من غيرهم، فليس بالرجال يعرف الحق بل بالحق تعرف الرجال، والحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيث يجدها» (٤٩). ولم يكتف خير الدين بتبرير الاقتباس، بل حذّر «ذوي الغفلات من عوام المسلمين من تماديهم في الإعراض عمّا يحمد من سيرة الغير الموافقة لشرعنا بمجرد ما انتقش في عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم من السير والتراتيب ينبغي أن يهجر، وتآليفهم في ذلك يجب أن تنبذ ولا تذكر»، معتبراً أن المؤسسات السياسية الأوروبية، القائمة على الدستور والبرلمانات والوزارات المسؤولة، التي يدعو إلى اقتباسها، لا تتنافى مع الشريعة الإسلامية، بل هي تعادل في الإسلام المشورة ووجود قوانين ضابطة يرعاها أهل الحل والعقد.

وكان رفاعة الطهطاوي، قد اعتمد المنهج نفسه عندما أبرز صفات الفرنسيين الحسنة، من جهة، ونبّه إلى بعض مثالبهم، من الجهة الأخرى؛ فهو قد أشاد بنظافة الفرنسيين واختصاصهم بذكاء العقل ودقة الفهم، وحبهم التغيير والتبديل، ومحبتهم الغرباء، وتوفيتهم بالحقوق الواجبة عليهم وعدم إهمالهم أشغالهم، لكنه أخذ عليهم عدداً من المثالب مثل «قلة عفاف كثير من نسائهم»، وتصوّرهم «أن عقول حكمائهم وطبائعهم أعظم من عقول الأنبياء وأزكى منها»، وإنكار بعضهم «القضاء والقدر» (٥٠). أما علي مبارك، فقد أقام تمييزاً بين مظاهر تقدم الفرنسيين، في ميادين الصناعة والمعارف والحريات، وبين أخلاقهم وعاداتهم؛ فهو، إذ أبدى شوقه إلى معرفة باريس والوقوف على أحوال أهلها والتعرّف على آثارها وصنائعها، وأشاد بتقدمها وكثرة المؤلفين والمفكرين فيها، الذين «انتشرت كتبهم في سائر الأقطار فانجلت عنهم غياهب الجهل وتميّزوا عن غيرهم بالعقل»، كما أشاد بحرية الإنسان الفرنسي في التعبير والكتابة في «ما شاء في أحوال الخلق، خصوصية أو عمومية، سياسية أو دينية»، أكد أنه «ليس علينا من أخلاق أهل باريس وعاداتهم، مليحة كانت أو قبيحة، وإنما علينا إذا رأينا في أوضاعهم وطباعهم وأحكامهم ومبانيهم، وغير ذلك، شيئاً نافعاً لبلادنا أحصيناه وحفظناه ونقلناه إلى أهل ملتنا وأظهرنا محاسنه وبيّنا منافعه ورغّبنا الناس فيه» (٥١).

وخلافاً لرأي شائع يرى في المثقف التنويري «المسيحي» داعية إلى «التغرّب» أو إلى

«التفرنج»، يُستدل من تحليل الخطاب الذي أنتجه ذلك المثقف أنه كان، في بعض الأحيان، أشد حزماً في رفضه التقليد الأعمى للغرب من زميله «المسلم». فأحمد فارس الشدياق، على سبيل المثال، الذي شجع على الاقتباس عن أوروبا، اعتبر بأن من شروط التمدن ومقتضياته أن المتمدنين في مدينة أو مملكة «لا يأخذون من الممالك الأجنبية إلا ما كان تحصيله من بلادهم متعذراً»، محذراً، في هذا السياق، العربي «المنبهر» بمظاهر الحضارة الأوروبية من أن يخلط، لدى اقتباسه عن الأوروبيين، «الطيب بالخبيث والصحيح بالمعتل، فإن المدن الغناء تكثر فيها الرذائل كما تكثر الفضائل»[٥٢]. وإذ أقرّ بطرس البستاني بأن «اكتساب الفوائد من أية جهة أو أمة كانت هو من الأمور المستحبة والمسلّم بها عند كل عاقل، وبأن أكثر فوائد التمدن تأتينا من الجهة الغربية، وبأن كثيرين من أهالي أوروبا يستحقون الاعتبار التام»، فهو رأى بأنه لا يمكن للشرقيين أن يسلّموا، «تسليماً مطلقاً أعمى»، بأن كل ما يأتيهم من الغرب هو «مفيد في ذاته وموافق لنجاح [هم]»[٥٣]؛ فالعادات والأفكار الغربية ينبغي أن تُقبل أو تُرفض ـ كما اعتقد ـ حسب قيمتها وفائدتها، على اعتبار انه ليس «كل ما عند الإفرنج من عادات يوافق العرب ولا كل ما عند العرب من ذلك يوافق الافرنج»، وأن أخذ العرب بالتمدن الحديث يجب أن يتم «بعد فحص مدقق وانتقاد صحيح». ونبّه «المعلم»، في هذا السياق، مواطنيه بألا يخدعوا أنفسهم «بقبض الدرهم الزائف مع الدينار الخالص ويرقعون أثواباً بالية بخرق جديدة»، وألا يتمسكوا «بالعرض أكثر من الجوهر»، لأن كل «من استهجن كل شيء لأجل مجرد كونه عربياً وبالعكس يقع في تطرف مضر»[٥٤].

فقد انطلق المثقف التنويري في الواقع، لدى تحديده لطبيعة أسباب التقدم النافعة، التي ينبغي اقتباسها عن الغرب، من التمييز الذي كان قد أقامه بين ظاهر التمدن وجوهره، معتبراً أن «المقتبس»، و «الوافد»، يجب أن يساهم في تحقيق التمدن الحقيقي وليس الزائف. وفي هذا السياق، استغرب خير الدين التونسي، بعد أن دعا المسلمين إلى أن يقتبسوا عن الغربيين المؤسسات السياسية، القائمة على العدل والحرية، موقف أولئك المسلمين الذين يرفضون اقتباس وسائل إصلاح الدولة عن الغرب، لكنهم يتنافسون على استيراد وتقبل كل ما عدا ذلك من المنتجات الغربية، فكتب :

« على أنّا إذا تأملنا في حالة هؤلاء المنكرين لما يستحسن من أعمال الإفرنج نجدهم يمتنعون عن مجاراتهم فيما ينفع من التنظيمات ونتائجها ولا يمتنعون منها فيما يضرهم، وذلك أنّا نراهم يتنافسون في الملابس وأثاث المساكن ونحوها من الضروريات وكذا الأسلحة وسائر اللوازم الحربية، والحال أن جميع ذلك من أعمال الإفرنج ولا يخفى ما يلحق الأمة بذلك من الشين والخلل في العمران والسياسة. . . فكيف يسوغ للعاقل حرمان نفسه مما هو مستحسن في ذاته ويستسهل الامتناع عمّا به قوام نفعه بمجرد أوهام خيالية واحتياط في غير محله»[٥٥].

الوجه «البشع» للغرب وتقاعد الشرقيين

عبّر المثقفون التنويريون إذن عن إيمانهم العميق بضرورة انفتاح العرب والمسلمين على الغرب، بوصفه مركزاً للتمدن الإنساني في العصر الحديث، معتبرين «أن الأمة التي لا تسير في تيار عصرها، بل تقف جامدة على قدميها، لا ينتظرها العالم في سيره إلى الأمام، بل يتركها مضيّعة لا تتجدد فيها قوى الحياة»، حتى ذهب الأمر بأحد رواد أولئك المثقفين، وهو رفاعة الطهطاوي، إلى إقامة صلة وثيقة بين ضعف مصر وبين عزلتها عن العالم، وإلى التعظيم من شأن حاكمها محمد علي لدوره في القضاء على تلك العزلة، معتبراً أنه «لو لم يكن للمرحوم محمد علي من المحاسن إلا تجديد المخالطات المصرية مع الدول الأجنبية، بعد أن ضعفت الأمة المصرية بانقطاعها المدد المديدة والسنين العديدة، لكفاه ذلك، فقد أذهب عنها داء الوحشة والانفراد وآنسها بوصال أبناء الممالك الأخرى والبلاد لنشر المنافع العمومية واكتساب السبق في ميدان التقدمية»[٥٦].

غير أن الدعوة إلى الانفتاح على الغرب والاقتداء به لم تكن تعني تجاهل ما كان يمثّله هذا الغرب من خطر سياسي على بلدان الشرق، من خلال سعيه إلى التوسع والاستعمار.

وعليه، فقد ندد أديب اسحق بشدة بالتدخل الاستعماري الأوروبي في شؤون البلدان الشرقية، والذي يحصل، عادة، بذريعة «حمل التمدن» إليها، بينما هو في الواقع يديم التخلف ويؤبد الاستبداد فيها، حيث رأى في مقال له بعنوان: «أوروبا والشرق» أن الدول الأوروبية الاستعمارية، التي استولت على بعض البلدان الشرقية «لم تؤيد في تلك البلدان غير الخشونة والاستبداد، استبقاء لأهلها على حال يسهل معها أخذ أوطانهم واستخدام أبدانهم بما فطرت عليه من الأثرة تحملها على كراهية الفضل إلا لبنيها وبعض السعادة إلا لذويها». ومع أنه قد وجّه سهام نقده إلى انكلترا في المقام الأول، إلا أنه لم يعف المستعمرين الآخرين من مسؤوليتهم عن إبقاء الشرق على انحطاطه، وتوافقهم على استعباده واستغلاله، باعتبارهم جميعاً «وإن اختلفت آراؤهم في تعريف الشرق وتحديده فقد اتفقوا على الاعتقاد بانحطاط الشرقيين عنهم في رتبة الوجود وتألفوا على السعي في إذلال شأنهم وخفض مكانهم، [فهم] والحالة هذه عصبة على الشرقي من أي محتد وعلى أي مشرب كان، يصرفون عنايتهم إلى استخدامه واستعباده ومحو استقلاله وفتح بلاده، فإذا اختلفوا فعلى تقسيم الغنيمة بين الفاتحين لا على وجوب الغارة «التمدينية» على القوم «المتوحشين»»[٥٧].

ومن منطلق قناعته بأن تأخر الشرقيين وتقاعدهم هو الذي يستجر التدخل الاستعماري الغربي، أكد المثقف التنويري بأن تسلح الشرقيين بأسباب التقدم الحديث هو الذي سيمكّنهم من التصدي للاستعمار. فقد نبّه عبد الله النديم إلى أن الإستعمار الغربي ما كان لينجح في فتح البلدان الشرقية واستغلالها ونهب خيراتها والحؤول دون تقدمها لولا تقاعد الأمم الشرقية عن مجاراة أهل أوروبا، التي نجحت في «إدخال مصنوعها في الشرق لتحوّل الثروة إليها فأماتت ما كان يصنعه الشرقيون»، وحوّلتهم إلى «أجراء يزرعون ويحصدون ويصنعون ليروّجوا تجارة أوروبا ويعظّموا ثروتها ويؤيدوا قوتها الملكية بالإيرادات المالية، [كأنهم] أمام

أوروبا جنس خلق لخدمتها لتقاعدهم عن مجاراتها» . بينما أشار قاسم أمين إلى أن تسلح الشرقيين بأسباب التقدم الحديث هو سبيلهم إلى الوقوف في وجه المحاولات الاستعمارية الغربية ، بل هو سبيلهم إلى جعل الغربيين يعترفون بهم كأنداد ، معتبراً ، فيما يتعلق بمستقبل الأمة المصرية ، أنه لا سبيل لنجاتها من الاضمحلال والفناء إلا طريق واحدة لا مندوحة عنها ، وهي أن تستعد للقتال الحضاري ، الذي يفرضه عليها «قانون التزاحم في الحياة» ، وتأخذ له أهبتها وتستجمع من القوة ما يساوي القوة التي تهاجمها من أي نوع كانت ، خصوصاً تلك القوة المعنوية ، «وهي قوة العقل والعلم التي هي أساس كل قوة سواها» ، حتى إذا ما تعلمت الأمة المصرية «كما يتعلم مزاحموها ، وسلكت في التربية مسالكهم ، وأخذت في الأعمال مآخذهم ، وتدرعت للكفاح بمثل ما تدرعوا به ، أمكنها أن تعيش بجانبهم بل تيسّر لها أن تسابقهم فتسبقهم فتستأثر بالخير دونهم ، لأن البلاد بلادها وأرضها أبرّ بها منها بالغريب عنها» ؛ ولن يكون هناك عائق يمنع المصريين من السير على طريق النجاة هذه ـ كما قدّر ـ سوى «ما يكون من أنفس [هم] » [٥٨] .

التنوير بالأسس التي يقوم عليها المجتمع الحديث

واجه المثقف التنويري ، في سعيه إلى ترسيخ أسس الحداثة في مجتمعه ، إشكالية معقدة هي إشكالية العلاقة بين التراث والمعاصرة ، فاتّخذ منها موقفاً مبدعاً يقوم على التعامل ، تعاملاً نقدياً ، مع التراث ، لمعرفة ما أظهر الماضي «من منافع وأضرار» ، والانفتاح ، بصورة لا لبس فيها ، على المعاصرة والتطلع الدائم إلى المستقبل ، على اعتبار أن رفع عماد العمران ـ وكما أكد شبلي شميل ـ لن يتم «بالسياحة في فضاء الخيال والتلفت دائماً إلى الماضي للبحث في مطويات الأدراج والتغني بمجد الآباء والبكاء على الأطلال ، بل بالنظر في حاضرنا في الاجتماع ومستقبلنا ، وإذا نظرنا إلى ماضينا نظراً كلياً فللمقابلة فقط وإظهار الفرق وأسبابه للعيان ليسهل علينا الانتقال إلى الأحسن لا لإضاعة الوقت والتلهي بمباحث عقيمة لا تهم حاضر الاجتماع ولا مستقبله بشيء ، وأقل أضرارها بنا الجمود ؛ والعمران لا يرتقي إن لم تكن وجهته في كل أعماله التزيّد ، ولا يتزيّد إلا إذا أكثر اشتغاله بما أمامه وقلّ تلفته إلى ما وراءه» [٥٩] .

وفي تأكيده ضرورة الخروج من أسر الماضي وتقاليده ، استند المثقف التنويري إلى تجربة أمة شرقية نجحت في تحقيق نهضتها لأنها اقتبست عن الغرب أسباب تقدمه ، ولم تبق أسيرة ماضيها وتقاليدها ، هي الأمة اليابانية ، التي أشاد بها قاسم أمين بقوله :

«رأينا في هذا القرن حادثة عجيبة أظنها وحيدة في التاريخ ، رأينا أمة بتمامها خلعت عوائدها وأبطلت رسومها وتخلت عن نظاماتها وقوانينها وطرحتها وراء ظهرها فقطعت كل صلة بينها وبين ماضيها إلا ما كان متعلقاً بجامعة شعبها ، ثم همّت فبنت بناءً جديداً مكان البناء القديم ، فلم يمض عليها نصف قرن إلا وقد شيّدت هيكلاً جميلاً على آخر طرز أفاده التمدن فهبّت من نومها ونشطت من عقالها وشعرت بأن الحياة تدب في بدنها وتجري في عروقها دماً حاراً قوياً

فتياً : تلك هي الأمة اليابانية صارت تُعد اليوم في صف الأمم المتمدنة بعد أن قهرت في بضعة أيام دولة الصين الجسيمة التي لم يقتلها إلا إعجابها بماضيها ، أليس في ذلك عبرة لكل متبصر ؟ » (٦٠) .

وكتب شبلي شميل عن دلالاتها ما يلي :

« لقد نهض الشرق الأقصى نهضة أدهشت العالم بعد أن كان يُظن أنه في غفوة لا يعقبها يقظة ، فبلغت اليابان في هذه المدة القصيرة مبلغ أرقى الأمم اليوم ، في علومها في صناعاتها في تجارتها في نظاماتها في أحكامها في تأهبها لدفع الطوارئ ، فملكت ناصية القوتين الهائلتين الأدبية العلمية والوحشية الحربية ، [ف] اليابان لم يصدها حائل ، لا من أصولها السماوية ولا من عاداتها القومية ، عن اقتباس أسباب الحضارة ممن سبقها في ذلك من الأمم فهجرت القديم ولاذت بالجديد جرياً على سنن الارتقاء ، كأنها أدركت أن التمسك بالقديم جمود والجمود تقهقر ، فتزيّت بأزيائهم وتلقّبت بألقابهم واستنسخت نظاماتهم واقتبست صناعاتهم وعلومهم ونبغت فيها حتى صارت في مقامهم عظمة واقتداراً » (٦١) .

وقد بذل المثقف التنويري جهوداً كبيرة للتعريف بالأسس التي تقوم عليها الحداثة المجتمعية ، بعد أن حددها في : الحرية ، والعدل ، والمساواة ، والمواطنة ، والعلم ، وحبّ العمل . وجاءت الحرية في صدارة هذه الأسس ، بحيث لم يتخلف مثقف تنويري واحد تقريباً عن الإشادة بها وكشف مضامينها وتحديد أنواعها . فقد رأى رفاعة الطهطاوي فيها المرجع الذي ترجع إليه «حقوق جميع أهالي المملكة المتمدنة» ، إذ تكون ، ببنائها «على قوانين حسنة عدلية» ، واسطة عظمى «في راحة الأهالي وإسعادهم في بلادهم ، وسبباً في حبهم لأوطانهم» (٦٢) . أما أديب اسحق ، فقد عرّفها بأنها «ثالوث موحد الذات متلازم الصفات» ، يكون بمظهر الوجود «فيقال له الحرية الطبيعية» ، وبمظهر الاجتماع «فيعرف بالحرية المدنية» ، وبمظهر العلائق الجامعة «فيسمى بالحرية السياسية» ، ورأى في حرية الفكر صفة ثابتة للإنسان «لازمة فيه لزوم حريته في تحريك الأعضاء ، فإن مُنع من إظهار ما يراه فهي العبودية ، وإن أُكره على القول بخلاف ما يعتقد فهو قتل الحقيقة» (٦٣) . بينما قسّم خير الدين التونسي الحرية ، كما تعرّف عليها في البلدان الأوروبية التي زارها ، إلى أولاً : حرية شخصية ، بمعنى «إطلاق تصرف الإنسان في ذاته وكسبه ، مع أمنه على نفسه وعرضه وماله ومساواته لأبناء جنسه لدى الحكم ، بحيث أن الإنسان لا يخشى هضيمة في ذاته ولا في سائر حقوقه» ، وثانياً : حرية سياسية ، وهي التي تطلب الرعايا «التداخل في السياسات الملكية والمباحثة فيما هو الأصلح للمملكة على نحو ما أشير إليه بقول الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه : «من رأى منكم فيّ اعوجاجاً فليقوّمه» ، » ، وثالثاً : حرية مطبعة أو تعبير ، معتبراً بأن الحرية «إذا فُقدت من المملكة تنعدم منها الراحة والغنى ، ويستولي على أهلها الفقر والغلاء ، ويضعف إدراكهم وهمتهم ، كما يشهد بذلك العقل والتجربة» (٦٤) .

غير أن المثقف التنويري الذي جعل من الحرية مذهباً له كان ، بلا ريب ، أحمد لطفي السيد

الذي نظر إلى الحرية بوصفها «المقوم الأول للحياة»، وقسّم الحقوق، المرتبطة بها، إلى أولاً: حقوق الكافة الأصلية، المتضمنة حق الحرية الشخصية، أي حرية الفكر والاعتقاد وحرية الكلام والكتابة والاجتماع وحرية التربية والتعليم، بالإضافة إلى حق المساواة، بمعنى أن يكون الناس في المعاملة سواء أمام القانون، وحق الملكية، وثانياً: حق الأمة في حكم نفسها بنفسها على الطريقة التي ترضاها. كما تميّز أحمد لطفي السيد بتشديده على العلاقة الوثيقة القائمة، في المجتمع الحديث، بين حرية الفرد وحرية المجموع، حيث رأى أنه إذا «كان الفرد حراً بالطبع، فالأمة التي هي مجموع الأفراد حرة من باب أولى، وليس لهذا الفرد ولا لهذا المجموع أن يتنازل عن حريته» ونبّه إلى أن عزة الأمة لا تكون «بعدد أفرادها المندرجة أسماؤهم في سجل المواليد»، وإنما تكون بعدد «الذين لهم في وجودهم الذاتي استقلال نوعي»، وأنه «إذا كملت صفة الاستقلال الذاتي في الأفراد، حصل الاستقلال العام للأمة من غير إبطاء»[٦٥].

وقد اقترنت الحرية، في نظر المثقف التنويري، بالعدل، الذي رأى فيه رفاعة الطهطاوي فضيلة، هي «قاعدة لجميع الفضائل»، ونظر إليه أحمد فارس الشدياق وجمال الدين الأفغاني بوصفه «أساس الكون» و «قوام كل شيء»، واعتبره علي مبارك شرطاً رئيساً للتمدن، «لا سبيل للعمارة» إلا به، ولا سبيل لضمان «ثبات أحوال الأمة وبنيانها» من دونه. وإلى جانب فضيلتي الحرية والعدل، كان هناك تركيز خاص على المساواة، التي هي، في نظر الطهطاوي، «صفة طبيعية» في الإنسان، تجعل الناس متساوين في الحقوق والواجبات على السواء، حيث «أن استواء الإنسان في حقوقه مع غيره يستلزم استواءه مع ذلك الغير في الواجبات التي تجب للناس بعضهم على بعض، لأن التسوية في الحقوق ملازمة للتسوية في الواجبات»[٦٦]. فالمساواة، لا يراد منها إذن ـ وكما أكد بوضوح أديب اسحق ـ «محو الطبقات وإزالة الدرجات المترتبة على السعي والجد»، وإنما حقيقتها تتمثّل في «أن تكون الأحكام سواء على من هم بالنظر إليها، بمعنى أن تجرّد النصوص الحكمية عن كل ما يجعل بعض الناس فوق بعض، وتنزّه عن كل ما يفتح باب النجاح لبعضهم دون الآخرين»[٦٧].

وإذ اختلف المثقفون التنويريون فيما بينهم على تعريف حدود الوطن وعلى تحديد مكوّنات الأمة، وذلك نتيجة الاختلاف في ظروفهم ومنطلقاتهم ومرجعياتهم، إلا أنهم اتفقوا على الترويج لمفهوم المواطنة، والتنوير به، بوصفه أساساً من أسس المجتمع الحديث. فكان رفاعة الطهطاوي من أوائل الذين روّجوا لمفاهيم «حب الوطن» و «الحمية الوطنية» و «النخوة الوطنية»، وذلك بعد أن أقام تمييزاً ما بين الأخوة الوطنية والأخوة الدينية، وربط ما بين تملك «إرادة التمدن للوطن» والتعبير «عن حبه من أهل الفطن»، معتبراً أنه «إذا ظهرت الحمية الوطنية في أبناء الديار المصرية، وولعت بمنافع التمدنية فلا جرم أن تذكو نارها وتغلب على القوة الأولية فيحصل لهذا الوطن من التمدن الحقيقي المعنوي والمادي، كمال الأمنية»[٦٨]. وقد عرّف الطهطاوي الوطن بأنه عش الإنسان «الذي فيه درج ومنه خرج، ومجمع أسرته ومقطع سرته، وهو البلد الذي نشأته تربته وغذاؤه وهواؤه وربّاه نسيمه»، وأكد بأن الله قد أعدّ أبناء الوطن

«للتعاون على إصلاح وطنهم، وأن يكون بعضهم بالنسبة إلى بعض كأعضاء العائلة الواحدة»، لكنه نبّه إلى أن الانتماء إلى الوطن يشترط أن يتمتع المرء «بحقوق بلده، وأعظم هذه الحقوق الحرية التامة في الجمعية التأنسية»، وأن يكون «منقاداً لقانون الوطن ومعيناً على إجرائه»، الأمر الذي «يستلزم ضمناً ضمان وطنه له التمتع بالحقوق المدنية، والتمزي بالمزايا البلدية». أما إذا لم يوف أحد من أبناء الوطن بحقوق وطنه عليه، فهو يعرض للضياع «حقوقه المدنية التي يستحقها على وطنه»؛ ومن واجبات الإنسان تجاه وطنه أن «يفدي وطنه بجميع منافع نفسه، ويخدمه ببذل جميع ما يملك، ويفديه بروحه ويدفع عنه كل من تعرض له بضرر، كما يدفع الوالد عن ولده الشر»[٦٩].

وأكد علي مبارك، من جانبه، بأن هناك أموراً، من ضمنها المدافعة عن الوطن، واجبة على العموم، «لا فرق فيها بين مالك ومملوك، وشريف وصعلوك»، ورأى بأن الوطنية هي في المقام الأول، عطاء، للوطن الجليل «الذي نشأنا به، وعشنا فوق أرضه وتحت سمائه» وأن أفضل وأنفع ما يُقدم للوطن هو «تعليم أبنائه وبث المعارف والفنون النافعة فيهم، حتى يعرفوا حقوقه ويكونوا يداً واحدة في نفعه وخدمته وإيصاله إلى غاية ما يمكن أن يصل إليه من الغبطة والسعادة والرفعة وعلو المكانة»[٧٠]. أما أديب اسحق الذي عرّف الوطن بأنه «المسكن يقيم به الإنسان، وفي عرفهم البلاد يتوطنها سواد الأمة الأعظم ويتوالدون فيها»، فقد نظر إلى حب الوطن بوصفه «فضيلة»، وذلك لأنه يقضي على صاحبه «بخدمة الأرض التي يغتذي بخيراتها والإنسانية التي جعلته في جماعة من نوعه يعينونه على استحصال حاجاته ويدفعون عنه أذى سائر الأنواع»[٧١].

واحتلت الدعوة إلى العلم مكانة بارزة في خطاب المثقف التنويري، بوصفه «أحد أبرز دعائم العمران»، وهو ضروري جداً «لإتقان الصناعة والزراعة وسائر الفنون التي تكثر معها الثروة»، ولمكافحة الجهل والتخلف والغيبية، وتقليل «الانشقاقات الناشئة عن الأديان». فالعلم، في نظر فرنسيس مراش، هو «السبب الأهم لتشييد التمدن والعمارة»، لأنه «يخلق في الإنسان قلباً نقياً وروحاً مستقيمة ويجعله ظافراً بكل الصفات الصافية ونافراً عن كل ما يشين الجوهر الإنساني»، وذلك على خلاف الجهل الذي هو «من أخبث الأرواح الشريرة التي تفسد في الأرض وتعضد يد العبودية، [و] السبب الأعظم لأكثر الوبال الذي جرى ويجري وسيجري في المسكونة»[٧٢].

وركز المثقف التنويري، أخيراً وليس آخراً، على حب العمل باعتباره أحد الأسس الرئيسة التي يقوم عليها المجتمع الحديث، ووجّه نقداً شديداً لفلسفة الزهد والقعود، التي كانت منتشرة في مجتمعه، داعياً مواطنيه إلى أن يأخذوا عن الغربيين تلك الصفة الحميدة، لأن العمل هو «مصدر الثروة» و «أساس الغنى» وهو «القوة الأولية في إبراز المنافع الأهلية»، بحيث أن «الأمة المتقدمة في ممارسة الأعمال والحركات الكدية» قد ارتفعت، بحركات أعمالها، «إلى أعلى درجات السعادة والغنى»[٧٣].

وسائل تجميع أسس الحداثة المجتمعية وترسيخها

اقترح المثقف التنويري عدداً من الوسائل لتجميع الأسس التي تكفل قيام المجتمع الحديث، تباينت أهميتها، من مثقف إلى آخر، بحسب المنطلقات التي انطلق منها والمرجعيات التي استند إليها وطبيعة الظروف التي عاش في كنفها. ويمكننا أن نجمل هذه الوسائل في: التعليم، والتربية، وتحرير المرأة، وإصلاح السياسة ونظام الحكم، وإصلاح الدين، وتحديث اللغة العربية.

فقد شدد ذلك المثقف على أهمية مكافحة الأمية وجعل العلم إجبارياً «كما أن التطعيم للجدري إجباري»، داعياً إلى نشر المدارس الحديثة في كل المدن والقرى، على نسبة عدد الأهالي، على أن «يُعلم فيها المعلمون غير الجلبة والصياح وهزّ الرؤوس [و] شيء أكثر من بسم الله الرحمن الرحيم»[٧٤]. وتميّز، في هذا الصدد، الموقف الذي وقفه أديب اسحق بدعوته المبكرة إلى ضمان إلزامية التعليم ومجانيته، وبتصديه الحازم لكل من عارض هذه الدعوة، ولا سيما في صفوف رجال الدين المسيحيين؛ فقد اعتبر اسحق أن السجون لن تكون «فارغة إلا إذا امتلأت المدارس»، وأن المدارس لن تمتلئ «إلا إذا حصل التعليم إلزامياً»، وأكد بأن العلم هو «حق» من حقوق الولد، وأن التعليم هو «واجب» من واجبات الوالد، وأن إلزام الوالدين بتعليم ولدهم «من حق الحكومة»؛ فالولد ما وجد في «الهيئة المدنية» إلا ليكون «وطنياً في أمته وجندياً في وطنه يذود عنهما جميعاً، ويجلب إليهما النفع ويدرأ عنهما الضر، لاتحاده بهما في الوجود المدني»، والتعليم هو وحده الذي يضمن إعداد هذا الولد «لمراتب الإنسانية وإشرابه الفضائل المدنية ليكون عضواً نافعاً في جسم الهيئة الاجتماعية». ولم يكتف المثقف الشامي المتمصر بالدعوة إلى إلزامية التعليم، بل طالب كذلك بضمان مجانيته، معتبراً أن «المجانية في التعليم واجب مترتب على حقية الإلزام»[٧٥].

ورأى علي مبارك في التعليم «مرقاة الوطن إلى النهوض والتقدم»، ونظر إلى إصلاحه بأنه «خير أنواع الإصلاح»، بل هو خير من الإصلاح السياسي، الذي لن ينجح ما لم يرتكز إلى الإصلاح التعليمي. ومن هذا المنطلق، ركز مبارك جهوده على إصلاح التعليم في مصر وإقامته على أسس حديثة؛ فسعى، بعد أن تسلم الإشراف على شؤون المعارف في عهد الخديوي اسماعيل، إلى توسيع التعليم المدني ونزع طابعه العسكري وإلى إصلاح التعليم الديني وإدخاله تحت إشراف الحكومة، ولعب دوراً بارزاً في تأسيس دار العلوم، وفي إنشاء الكتبخانة الخديوية أو دار الكتب في عام ١٨٧٠، وأشرف على إصدار أول مجلة تربوية متخصصة باسم «روضة المدارس المصرية» أُوكلت رئاسة تحريرها إلى رفاعة الطهطاوي. ودعا عبد الله النديم، بعد أن أرجع سعادة الأمم إلى انتشار العلوم فيها، أغنياء الشرق إلى التعاون مع حكوماتهم والعمل على تحمّل مسؤوليتهم في نشر التعليم من خلال إقامة المدارس الوطنية والجمعيات العلمية والأدبية وتشجيع العلماء المبدعين، الذين رأى فيهم «أئمة الناس في السير إلى المدنية وقادتهم

إلى الانتقال من ظلمة الجهل إلى نور العلم، فهم أعضاد الملوك ودعائم الملك وأسس النظام وحفظة الأمم وحصون الأوطان [وهم] والملوك في رتبة الأبوة بالنسبة إلى الأمم، بل هم الآباء الذين يؤهلون الملوك للقيام بوظائفهم المحاطة بجيوش الأوهام والأخطار، فالرتبة العلمية هي الرتبة العليا في العالم الإنساني» (٧٦).

وكانت التربية، بوصفها «وسيلة رقي الإنسان وتدرجه في سلم المدنية»، هي الوسيلة الثانية التي ركّز عليها المثقف التنويري. فقد ربط فرح أنطون، ربطاً وثيقاً، ما بين التربية البيتية والتربية المدرسية؛ فأكد، أولاً، بأن صلاح حال الأمة العثمانية والمصرية، سياسياً وأدبياً، منوط بصلاح التربية، واعتبر، ثانياً، أن إصلاح التربية متوقف على دور المرأة، من جهة، والمدرسة، من جهة ثانية: «أتطلبون هيئة أدبية فاضلة؟ ربّوا المرأة لتربّي أبناءها تربية فاضلة فيكون منهم هيئة اجتماعية فاضلة، أتطلبون هيئة سياسية فاضلة؟ ربّوا المرأة لتضع لكم في نفوس الأمة ذلك الأساس الوطيد الذي يمكنكم أن تبنوا عليه بعد ذلك الفضائل السياسية» (٧٧). أما بخصوص دور المدرسة، فقد نبّه أنطون إلى أن وظيفة المدرسة لا تقتصر على تعليم العلوم فقط، بل رأى بأن «بث الفضيلة والإقدام» هو من «أخص» وظائف المدرسة، مشدداً، في هذا السياق، على أن التربية الصالحة ليست بكثرة المدارس، وإنما بنوعيتها ونوعية المعلمين فيها (٧٨).

وكانت الدعوة إلى تحرير المرأة، بما تعنيه من توفير فرص التعليم والعمل لها، في صلب قضية التربية المجتمعية الصالحة، وهي دعوة تبناها معظم المثقفين التنويريين، وفي مقدمهم رفاعة الطهطاوي، في مصر، وبطرس البستاني، في بلاد الشام؛ فالأول أبرز المكاسب الكبيرة التي يجنيها المجتمع من ذلك، حيث أن تعليم البنات «يزيدهن أدباً وعقلاً ويجعلهن بالمعارف أهلاً، ويصلحن به لمشاركة الرجال في الكلام والرأي فيعظمن في قلوبهم ويعظم مقامهن، لزوال ما فيهن من سخافة العقل والطيش مما ينتج من معاشرة المرأة الجاهلة لمرأة مثلها»، كما أن إتاحة فرصة الاشتغال أمام النساء يشغلهن عن البطالة «فإن فراغ أيديهن عن العمل يشغل ألسنتهن بالأباطيل وقلوبهن بالأهواء وافتعال الأقاويل، فالعمل يصون المرأة عمّا لا يليق ويقربها من الفضيلة، وإذا كانت البطالة مذمومة في حق الرجال فهي مذمة عظيمة في حق النساء، فإن المرأة التي لا عمل لها تقضي الزمن خائضة في حديث جيرانها، وفيما يأكلون ويشربون ويلبسون» (٧٩)؛ أما الثاني فقد نظر إلى تعليم المرأة بوصفه الخطوة الأولى على طريق «إصلاح القوم» والباب الذي «يجب أن يفتح أولاً»، معتبراً، في خطاب ألقاه عن تعليم النساء، أن اكتساب المعارف يحقق للمرأة فوائد جمة، ذلك أنه «يوسّع قواها العقلية ويهذبها ويوقظ ضميرها وينبهه ويحييه، ويقوّم إرادتها وعواطفها الأدبية ويرتّب سلوكها وتصرفها» (٨٠).

بينما أكد «الرائد» قاسم أمين، الذي أرجع ارتقاء المجتمعات إلى ارتقاء أوضاع المرأة فيها، بأن المرأة المصرية قادرة على أن تكون مثل المرأة الغربية، وأن تشتغل بالعلوم والآداب والفنون الجميلة والتجارة والصناعة، إلا أن الشيء الوحيد الذي يمنعها من ذلك هو «جهلها وإهمال تربيتها»، مقدّراً بأن التربية والتعليم سيأخذان بيد المرأة المصرية إلى «مجتمع الأحياء»،

ويوجهان «عزيمتها إلى مجاراتهم في الأعمال الحيوية» وإلى استعمال «مداركها وقواها العقلية والجسمية»، بحيث تصير «نفساً حية فعالة تنتج بقدر ما تستهلك، لا كما هي اليوم عالة لا تعيش إلا بعمل غيرها، ولكان ذلك خيراً لوطنها لما ينتج عنه من ازدياد الثروة العامة والثمرات العقلية فيه» (٨١). فتعليم المرأة وتوفير فرص العمل أمامها سينعكس إذن، إنعكاساً إيجابياً، على صعيد المجتمع، بحيث تتحوّل من قوة إنتاجية مهدورة إلى قوة فاعلة في تحقيق النهضة الاقتصادية، كما أن تربيتها ستنعكس، إنعكاساً إيجابياً، على صعيد العائلة، من منطلق أن الأم الجاهلة تقتل أطفالها بجهلها (٨٢).

وكان رواد النهضة، الذين أتيحت لهم فرصة زيارة الدول الأوروبية، قد تعرّفوا على التنظيم السياسي القائم في تلك الدول، وشعروا بضرورة تسليط الضوء على مزاياه وكشف أسسه بما يمهد طريق الأخذ عنه، وهو ما أشار إليه الطهطاوي في فصل «في تدبير الدولة الفرنسية»، من مؤلفه «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»، وذلك عندما ذكر بأنه سيكشف «الغطاء عن تدبير الفرنساوية» ويستوفي «غالب أحكامهم»، ليكون «تدبيرهم العجيب عبرة لمن اعتبر». فقد استرعى انتباه الشيخ الأزهري، في معرض حديثه عن طبيعة الحكم في فرنسا، أن هذا الحكم هو حكم برلماني دستوري علماني يقوم على قاعدة الفصل بين السلطات؛ فالملك في فرنسا «ليس مطلق التصرف»، لأن السياسة هي «قانون مقيّد»، وهو الحاكم الفعلي بشرط «أن يعمل بما هو مذكور في القوانين التي يرضى بها أهل الدواوين»، وهي قوانين وأحكام «ليست مستنبطة من الكتب السماوية، وإنما هي مأخوذة من قوانين أخر غالبها سياسي، وهي مخالفة بالكلية للشرائع وليست قارة الفروع، ويقال لها الحقوق الفرنساوية أي حقوق الفرنساوية بعضهم على بعض»، ويقرها وكلاء عن الرعية، حيث أنه «لما كان لا يمكن لكل إنسان ان يدخل بنفسه في عمل الدولة، وكلت الرعية بتمامها عنها في ذلك أربعمائة وثلاثين وكيلاً تبعثها إلى باريس في المشورة، وهؤلاء الوكلاء تختارهم الرعية وتوكلهم بأن يمانعوا عن حقها ويصنعوا ما فيه مصلحة لها» (٨٣). أما «القوة الحاكمة»، فهي تنقسم إلى ثلاث قوى، هي «قوة تقنين القوانين وتنظيمها»، و «قوة القضاء وفصل الحكم»، و«قوة التنفيذ للأحكام بعد حكم القضاة بها» (٨٤).

وخطا خير الدين التونسي خطوة متقدمة عن الطهطاوي، في هذا المضمار، وذلك عندما جزم، أولاً، بأن «مشاركة أهل الحل والعقد للملوك في كليات السياسة، مع جعل المسؤولية في إدارة المملكة على الوزراء المباشرين لها بمقتضى قوانين مضبوطة مراعى فيها حال المملكة، أجلب لخيرها وأحفظ لها»، وقدّر، ثانياً، بأن السبيل الوحيد لتقوية البلدان الإسلامية وضمان تقدمها هو في اقتباس «التنظيمات السياسية» السائدة في البلدان الأوروبية، والمتمثلة في الحكم المقيّد والبرلمان والوزارات المسؤولة والفصل بين السلطات، باعتبارها أساس قوة وتمدن تلك البلدان، واقناع المسلمين بأن مثل هذا الاقتباس لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية ولا يشكّل تهديداً للهوية الإسلامية (٨٥).

بينما ذهب عبد الرحمن الكواكبي، في دعوته المسلمين إلى تبني نموذج الحكومات الدستورية العادلة القائمة على الفصل بين السلطات وعلى ضمان الاستقلال الشخصي لمواطنيها، إلى حد اعتبار أن تلك الحكومات تجعل الإنسان يعيش في وطنه «المعيشة التي تشبه في بعض الوجوه ما وعدته الأديان لأهل السعادة في الجنان»، مؤكداً أن أنفع ما بلغه الترقي في البشر هو «إحكامهم أصول الحكومات المنتظمة وبناؤهم سداً متيناً في وجه الاستبداد، وذلك بجعلهم لا قوة فوق الشرع ولا نفوذ لغير الشرع»، وبجعلهم قوة التشريع «في يد الأمة»، وبجعلهم المحاكم «تحاكم السلطان والصعلوك على السواء وتكاد تحاكي في عدالتها المحكمة الكبرى الإلهية»، وبجعلهم مأموري الحكومة «القائمين بالأعمال العمومية لا سبيل لهم على تعدي حدود وظائفهم، كأنهم ملائكة لا يعصون أمراً»، وبجعلهم الأمة «يقظة ساهرة على مراقبة سير حكومتها لا تغفل ولا تتسامح» (٨٦).

فالأمة ليست ـ كما نبّه ـ «ركام مخلوقات نامية، أو جمعية عبيد لمالك متغلب»، بل هي «جمع، بينهم روابط جنس ولغة ووطن وحقوق مشتركة»؛ أما الحكومة، فهي ليست أكثر من «وكالة سياسية تقام من قبل الأمة لأجل إدارة شؤونها المشتركة العامة»، بحيث تضمن الأملاك العامة وتكفل الحقوق العمومية للجميع «على التساوي والشيوع»، ويكون للأمة «حق السيطرة عليها»، وتكون سلطتها «منحصرة في القانون إلا في ظروف مخصوصة ومؤقتة»، وهذا القانون «هو أحكام تتساوى لديها كل طبقات الناس وله سلطان نافذ قاهر، مصون من مؤثرات الأغراض والشفاعة والشفقة، محترم من الكافة، مضمون الحماية من كل أفراد الأمة» (٨٧).

وقد ربط الكواكبي، ربطاً وثيقاً، بين إصلاح السياسة وإصلاح الدين، فكشف، في البدء، العلاقة القائمة بين الحكام والأمراء وبين من أسماهم بالعلماء «المدلسين والجهال المتعممين»، الذين يعارضون المشاركة الشعبية، ويقفون ضد أي إصلاح سياسي دستوري، وينفثون في صدور الأمراء «لزوم الاستمرار على الإستقلال في الرأي وإن كان مضراً، ومعاداة الشورى وإن كانت سنة، والمحافظة على الحالة الجارية وإن كانت سيئة، ويلقون عليهم بأن مشاركة الأمة في تدبير شؤونها وإطلاق حرية الانتقاد لها يخل بنفوذ الأمراء ويخالف السياسة الشرعية، ويلقّنونهم حججاً واهنة، لولا أن أمامها جهل الأمة ووراءها سطوة الإمارة لما تحركت بها شفتان ولا تردد في ردها إنسان»؛ ثم انتقد لجوء الحكام المسلمين إلى التذرع بحجج أولئك «العلماء» للتهرب من إنجاز الإصلاحات الدستورية الضرورية، حيث أنهم «يقتبسون من هذه الحجج ما يتسلحون به في مقابلة من يتعرض على سياستهم من الدول الأجنبية بقولهم إن قواعد الدين الإسلامي لا تلائم أصول الشورى ولا تقبل النظام والترقيات المدنية وأنهم مغلوبون على أمرهم ومضطرون لرعاية دين رعاياهم ومجاراة ميل الفكر العام» (٨٨). وبهدف القضاء على الجهل، ولا سيما الجهل في الدين، الذي يديم هذه الأوضاع، طرح الإمام مهمة الإصلاح على مستوى كل الأديان والعقائد السائدة في الشرق، مشدداً على أهمية وجود علماء حكماء

قادرين على إنجاز هذه المهمة «لا يبالون بغوغاء العلماء الغفل الأغبياء والرؤساء القساة الجهلاء، يجددون النظر في الدين فيعيدون النواقص المعطلة ويهذبونه من الزوائد الباطلة مما يطرأ عادة على كل دين يتقادم عهده، فيحتاج إلى مجددين»[٨٩].

وقد تبنى دعاة العلمانية الصريحة ذلك التمييز الذي أقامه الكواكبي بين الدين، من جهة، ورجال الدين المتحالفين مع الحكام المستبدين، من الجهة الثانية، ومنهم شبلي شميل الذي لاحظ، بعد أن أكد على أن الأديان تنهى عن المنكر وتعلّم كسائر الشرائع الإصلاحية العطف على الإنسان، أن هذه الأديان، «كسائر مخترعات البشر»، قد تتحوّل من النفع العام حتى تصير وسائل للكسب في أيدي أولئك الذين اتخذّوها «تجارة لجذب الدنيا ولو بالقضاء على الانسان، رؤساء الأديان من كل دين وملة علّموا الناس حتى اليوم غير ما تأمرهم به الأديان، وكم قاموا يبيعون دينهم بدانق وفرطوا بمال الأيتام وكم خدموا به أغراض عتاة حكامهم ليقتسموا معهم الدنيا ولو داسوا الدين بالأقدام»[٩٠]. والواقع أن ذلك التمييز كان في أساس الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة وعن السياسة، وإلى الفصل، داخل حقل الدين نفسه، بين «دين للأغنياء» و«دين للفقراء»؛ إذ اعتبر الكواكبي نفسه بأنه لا ينبغي أن يكون للحكومة سلطة على العقائد والضمائر، وشدد على ضرورة التفريق بين السلطات السياسية والدينية والتعليمية وعدم الجمع بينها «منعاً لاستفحال السلطة»[٩١]. أما فرح أنطون، الذي قدّر بأن «لا مدنية حقيقية، ولا تساهل ولا عدل ولا مساواة ولا أمن ولا ألفة ولا حرية ولا علم ولا فلسفة ولا تقدم في الداخل إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية»، فقد توقف عند خمسة اعتبارات كبرى تستدعي، في نظره، مثل هذا الفصل وهي: إطلاق الفكر الانساني من كل قيد، والرغبة في المساواة بين أبناء الأمة مساواة مطلقة بقطع النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم، ومنع السلطة الدينية من التداخل في الأمور الدنيوية، لأن الأديان شرعت لتدبير الآخرة لا لتدبير الدنيا، ورفض الجمع بين السلطتين الذي يتسبب في ضعف الأمة واستمرار الضعف فيها، لكونه يؤدي إلى اضطهاد الذكاء والعقل وإثارة التعصب الديني والشقاق الديني ويعرض المبادئ الدينية المقدسة لأوحال السياسة، واستحالة تحقيق الوحدة الدينية[٩٢]. وإلى جانب كل هذه الاعتبارات، انطلق موقف أنطون الحازم من هذه المسألة من قناعته بأن السلطة الدينية لا تقدر على التساهل، الذي هو «أساس المدنية الحاضرة»، ذلك أن غرضها مناقض لغرضه على خط مستقيم، إذ هي «تعتقد اعتقاداً، ما وراءه ريب، أن الحقيقة في يدها وأن قواعدها وتعاليمها هي الحق الأبدي الذي لا يُداخله أقل شك، وما عداه فكفر وضلال»[٩٣].

غير أن الدعوة الصريحة لدى البعض، والمبطنة لدى الآخر، للفصل بين الدين والدولة، وإبعاد الدين عن حقل السياسة، لم يضعا أولئك المثقفين التنويريين في مواجهة الدين ولا حالا دون قيامهم بالتعبير عن تقديرهم لدوره الإجتماعي وانفتاحهم، على قاعدة التساهل أو التسامح نفسه، على جمهور المؤمنين، وهو ما نلمسه في الموقف الذي اتّخذه فرنسيس مراش عبر الحوار الرمزي الذي أداره، في كتابه «غابة الحق»، بين «ملك الحرية»، الراغب في القضاء

على «مملكة الروح» - أي على الدين - كما قضى على «مملكة العبودية»، وبين الفيلسوف، المجسد للمؤلف نفسه، والذي يدافع عن حق «مملكة الروح» في الوجود، مخاطباً «ملك الحرية» بقوله: «لو لم يرتفع قوس نصرها في ساحة العالم، وتخفق رايتها على كافة الأقطار، لكان النوع البشري يقع في هاوية الفساد ويعم الخراب على جميعه، [ف] يجب أن لا تقتصر على أن تتركوا هذه المملكة وشأنها، بل ينبغي أن تكون مملكتكم موجهة كل قوتها إلى مساعدة مسراها وانتشارها، على أنه إذا كانت دولتكم قائمة بالأبدان فتلك ثابتة بالأرواح، ومن المستحيل قيام البدن بدون الروح»[٩٤]. كما أننا نلمس ذلك الموقف المنفتح والمتسامح نفسه لدى أحد رواد المادية في الفكر العربي الحديث، وهو شبلي شميل، الذي انتقد بشدة، في إحدى المناسبات قيام إدارة معهد للجالية الإيطالية في الاسكندرية بتعليق عبارة: «إن العلم والأدب لا يدركان إلا بزوال العقائد والأديان» على بوابة المعهد، معتبراً «أن الدين والعلم بريئان من هذا التحمس، فالدين يدعونا إلى الإيمان ولكنه يقول لنا: لا إكراه في الدين، والعلم لا يدعونا إلى الإلحاد، بل يكشف لنا الحقائق [لأن] العلم، الذي يعلمنا احترام حرية الفكر، كيف يجوز له أن يعلّمنا الإكراه في الإلحاد، [ف] الإلحاد وإن كان نتيجة العلم أحياناً إلا أنه ليس غرضه، بل غرض العلم حل العقل من قيوده ليصير حراً يفتكر لا لغرض معلوم نشأ فيه وتربّى عليه بل ليصير قادراً أن يحكم لنفسه بنفسه»[٩٥]. واتخذ فرح أنطون موقفاً مماثلاً عندما أقام تمييزاً بين الدين «المقرون بالحكومات والنازل في قصور الملوك» وبين الدين «النازل في أكواخ المساكين ومنازل الطبقات المتألمة والمتوسطة»، معتبراً أن هذا الدين الآخر هو «دين الانسانية أياً كان نوعه، لأن كل دين يعزّي الانسان عن مصائبه في هذه الأرض ويسهّل مصاعب هذه الحياة ويحث الانسان على الفضيلة ويعلمه التجاوز عن الإساءة وصنع الخير حتى مع الأعداء، هو دين الانسانية، سواء كان إسلامياً أو مسيحياً أو بوذياً، فهذا الدين هو حاجة من حاجات «القلب» البشري وهو يدوم في الأرض ما دام الانسان إنساناً»[٩٦].

وأخيراً، فقد أدرك المثقف التنويري بأن كل الوسائل الكفيلة بترسيخ أسس الحداثة في مجتمعه تحتاج إلى لغة حديثة، فكان رفاعة الطهطاوي من أوائل الداعين إلى إصلاح اللغة العربية وتحسين طرق تعليمها، وذلك بعد أن اكتشف، من خلال مقابلته ما بين اللغتين الفرنسية والعربية، أن خصائص اللغة الفرنسية، ولا سيما السهولة والتعبير المباشر عن المعاني، تساعد انفتاح الفرنسيين على العلوم والفنون، في حين أن أنواع المحسنات، التي تثقل اللغة العربية، تضيّع الأفكار وتخفي المعاني، وعبّر، في كتابه: «التحفة المكتبية لتقريب اللغة العربية» عن هذه الحقيقة، بقوله: «ومن جملة ما يعين الفرنساوية على التقدم في العلوم والفنون سهولة لغتهم وسائر ما يكملها، فإن لغتهم لا تحتاج إلى معالجة كثيرة في تعلمها، فأي إنسان له قابلية وملكة صحيحة يمكنه بعد تعلمها أن يطالع أي كتاب كان حيث لا التباس فيها أصلاً»[٩٧]. أما أحمد فارس الشدياق، الذي أدرك بأن النهضة الشاملة لن تتحقق ما دامت اللغة العربية قاصرة عن التعبير عن المطامح الحضارية الجديدة، فقد دعا إلى تحديث اللغة العربية وضمان انفتاحها

على اللغات الأوروبية ونقل المصطلحات الحديثة إليها، مقترحاً وسائل عدة مثل التعريب، الذي يقوم على نقل الألفاظ الأجنبية بصيغتها وحروفها، «ولا شين في ذلك فإن جميع اللغات يستعير بعضها من بعض»، أو إيجاد المرادف للفظ الأجنبي واشتقاق لفظ مثل اللفظ الأجنبي إذا انتفى المرادف، أو النحت بمعنى «اختراع ألفاظ تسد مسد الألفاظ العلمية والاصطلاحية التي نجدها في كتب الافرنج»[٩٨]. وفي إطار دعوته إلى التحديث اللغوي، وتعامله مع الترجمة بوصفها وسيلة من وسائل النهضة العربية، كان الشدياق من أوائل المهتمين بقضية المعجمية العربية، حيث أسهم في التعريف بالتراث المعجمي العربي ونقده، كما نقد المعاجم الحديثة وحاول أن يقترح معجماً بديلاً أكثر يسراً، كما كان من المبادرين الأوائل إلى طرح فكرة تأسيس مجامع علمية للغة العربية[٩٩].

التربية السياسية وتكوين الرأي العام

كان رفاعة الطهطاوي أول من تنبه إلى ضرورة الاهتمام بنشر التربية السياسية، وتعليم «علم تدبير المملكة» أو «البوليتيقة» على نطاق واسع في المجتمع كي يعرف الناس حقوقهم وواجباتهم، وذلك بعد أن لاحظ إهمال تعليم أصول هذا العلم لأهالي بلاده، مع أن تعليمه لهم «مما يناسب المصلحة العمومية». وجواباً عن تساؤله بخصوص المانع الذي يمنع تدريس هذا العلم، ويحول دون «أن يكون في كل دائرة بلدية معلم يقرأ للصبيان، بعد تمام تعليم القرآن الشريف والعقائد ومبادئ العربية، مبادئ الأمور السياسية والإدارية ويوقفهم على نتائجها»، عبّر الشيخ المنوّر عن ثقته بأنه سيكون لهذا التعليم «تأثير معنوي في تهذيب الأخلاق، ومنه تفهم الأهالي أن مصالحهم الخصوصية الشخصية لا تتم ولا تتنجز إلا بتحقيق المصلحة العمومية التي هي مصلحة الحكومة، وهي مصلحة الوطن»[١٠٠]. كما كان أديب اسحق من الذين اهتموا بمسألة تربية الجمهور على السياسة وإعداده لخوض معتركها، إذ هو اعتبر بأن الإنسان الذي يتملك الأدب السياسي هو «الانسان المدني الكامل الحقوق والواجبات»، العليم «بالمصلحة العمومية والحدود الشخصية»، لكنه أشار - على خطى الطهطاوي - إلى أن هذا الأدب لا يتحصل بالسليقة ولا يُعرف بالبداهة، بل لا بد في تحصيله «من الطلب والاجتهاد وحسن الاقتداء»، كما أنه لا يحصل «لأفراد الأمة كلهم أجمعين، ولا يكون في الذين يحصلونه سواء بمقدار واحد»، وهو لا يؤتي ثماره، بعد تحصيله، ما لم يكن للسياسة هدف محدد، أو «وجهة معلومة»، يتفق عليها الجميع، في إطار «الجامعة الوطنية»، على الرغم من «اختلاف الآراء وتنوع المشارب وتلون التصورات»[١٠١].

غير أن أكثر من اهتم، من بين المثقفين التنويريين العرب، بهذه المسألة كان، من دون شك، أحمد لطفي السيد في مصر، وعبد الحميد الزهراوي في بلاد الشام. فقد وسّع الأول مفهوم التربية السياسية، ليشمل تربية الإنسان المصري على الثقة بالنفس والاعتداد بها والاستقلال الذاتي، ونزع عنه طابعه النخبوي وربطه ببروز الرأي العام الحديث في مصر، الذي راح يتكوّن

من أزمان اسماعيل ، وذلك بعد أن بدأ المصريون «في التعلم على الطريقة الغربية وأخذوا يطمعون في أن يكون لهم حكومة دستورية متمدنة ، وأخذوا يتذمرون سراً من إحتكار الشراكسة للوظائف العسكرية ويرون أن أبناء مصر أحق من غيرهم بخدمتها» ، ثم صار هذا الرأي العام ينمو مع توسع حرية الصحافة في عهد الاحتلال الانكليزي . وقدّر أحمد لطفي السيد بأن الحفاظ على تماسك الرأي العام المصري وتعزيز قوته ، بما «يناسب عدد أفراد الأمة وحال ثروتها ومقدار أطماعها من الرقي السياسي» ، يفترض العمل على تمرين ملكات المصريين وتعويدهم «على القوة والثقة بالنفس» ، وضمان «استقلالهم الذاتي» ، وهي مهمة لن تتحقق - كما أكد - من دون القضاء على الآثار التي خلّفها الاستبداد الطويل ، الذي لم يترك في نفوس المصريين «فضيلة إلا دس فيها رذيلة من رذائله» ، ومن هذه الرذائل «مبدأ حب إرضاء الغير ، الدال عليه سوء استعمال معنى «نعم» أو «أيوه» في كل موطن من المواطن» ، و«مبدأ التسامح البارد الخسيس ، الذي يفسره في الظاهر معنى «ماعلهش»» ، بالإضافة إلى الإحساس الذي يولّد المبالغة في تمييز أفراد الحكومة بل ويدفع إلى «حب الحكومة الأوتوقراطية والرضى ببقائها» ، وينشر رذائل «الذل والخوف والتملق والنفاق والكذب» في نفوس المحكومين . وبهدف توسيع صفوف الرأي العام المهتم بشؤون السياسة ، دعا منشىء «الجريدة» إلى انخراط الطلبة في معترك الحياة السياسية والاشتغال بسياسة الأمة بوصفهم «من أبنائها ، لهم خيرها وعليهم شرها» ، ووجّه نقداً شديداً لمن أسماهم بأنصار «المدرسة العتيقة» وأنصار «التقاليد الاستبدادية ، تقاليد القرون الوسطى» ، الذين يرون أن السياسة في يد الطلبة «سلاح طائش يجرحون به أنفسهم ومصالح بلادهم لذلك حُجر عليهم أن يشتغلوا بها» ، مؤكداً على أن السياسة ، بمعنى تدبير الأمة والفكرة في هذا التدبير ، واجبة «على كل فرد من أفراد الأمة ، بوصف كونه جزءاً لا ينقسم من ذلك المجموع» ، وأن الاشتغال بالسياسة إن كان يلهي الطلبة عن علومهم «فما جزاء اللاهي عن علمه إلا الخيبة يوم النتيجة ، كما أن الصانع الذي تلهيه السياسة عن صناعته جزاؤه ضياع أجرته عليه»[١٠٢] . أما عبد الحميد الزهراوي ، فقد أقام علاقة وثيقة بين سيادة الأنظمة النيابية الدستورية وبين اهتمام الناس بالسياسة وإنشغالهم بها ، حيث أشار إلى أن من طبيعة المنهاج النيابي الدستوري «انهماك كثير من الناس في السياسة» ، التي لم يتيسر للنوع الإنساني «قطع المراحل في التكمل» إلا على يدها ، والتي لا بدّ للمبتلين «بعشق الإصلاح» من مددها ، ولا سيما وأن هدفها «جمع القلوب التي بينها شيء من التفرق» ، وتعليم أسباب التعاون ووسائله ، وإنعاش الآمال وتعهد مغارس القوة . وشدد الزهراوي ، في معرض حديثه عن التربية السياسية ، على أهمية تأليف الأحزاب ، وعلى ضرورة أن يكون للجماعة «زعماء حكماء معروفو الحال يعرفون آداب الاختلاف ومسالكه» ، ويعملون ، على الرغم من اختلافهم ، على إشاعة «روح عمومية» ، أو قومية ، بين صفوفها[١٠٣] .

ومن منطلق سعيه إلى دفع الناس إلى حلبة العمل السياسي ، وتمهيد الطريق أمام ظهور رأي عام فاعل ، اهتم المثقف التنويري بالصحافة ، بوصفها واسطة «من أكبر الوسائط لتمدن

الجمهور»، ودعا مواطنيه - كما فعل الطهطاوي منذ وقت مبكر - إلى الاهتمام بمتابعتها، ونبههم إلى أن رسالتها ليست مجرد سرد أخبار وإنما مناقشة السياسة، داخلية كانت أو خارجية. وإذ اعتبر شبلي شميل أن أثر الجرائد أعظم من أثر الكتب، وأن سلطانها على الأفكار أكبر، الأمر الذي يجعل منها «قوة من القوات التي يعتدّ بها في الهيئة الاجتماعية بل هي القوة الأولى في المجتمع الانساني ولها المقام الأول في الحكومات المتمدنة»، فهو لاحظ بأن الجرائد في الشرق تواجه، بسبب ضعف إمكاناتها وانتشار الأمية، أوضاعاً صعبة جداً لأن الجرائد «التي تنتشر انتشاراً يترتب عليه أثر، لا بدّ لها من معدات كثيرة لا تتوفر لها إلا إذا كان جمهور الذين يقرأون كثيراً، والشرق لا يأخذ علينا في تأخر عظيم من هذا القبيل لأن عدد الذين يقرأون محدود»[١٠٤] وأشاد عبد الله النديم بالدور الذي تلعبه الجرائد المختلفة، السياسية والعلمية، في الحياة العامة، ورأى أن فضلها على العامة «كفضل المعلمين على الخاصة»، حيث تقوم الجرائد السياسية بنقل الأخبار، وتنبه «على ما فيه النفع العام من أوجه الإصلاح والنجاح.. فلها صوت الحادي أمام الأمة»، بينما تقوم الجرائد العلمية بنشر الفنون وتهذيب الأنفس وقتل الجهالة «منبهة على مكارم الأخلاق معلمة للصنائع والتاريخ وما يلزم القراء من فروع العلوم وقواعد الفنون»، خالصاً إلى أنه «كلما كثرت الجرائد في دولة، كثرت المدنية فيها وتربّت الأفكار في مدرسة التهذيب والتأديب والعلم بأخبار العالم أجمع»[١٠٥]. ومن المعروف، أن النديم كان قد لجأ إلى استخدام اللهجة العامية في الكتابة الصحفية، وأنشأ، بعد عودته إلى مصر من منفاه الفلسطيني عام ١٨٩٢، مجلة «الأستاذ» العلمية الأدبية التهذيبية، التي حظيت بشهرة كبيرة وبلغ ما يطبع منها، بحسب بعض التقديرات، نحو ثلاثة آلاف نسخة، كما وصل عدد المشتركين فيها إلى ١٤٣٠ مشتركاً. وقبل هذه المجلة، أصدر، في حزيران ١٨٨١، صحيفة «التنكيت والتبكيت»، التي ركزت على نقد السياسة العامة والعيوب الإجتماعية السائدة، من خلال التزام لغة بسيطة سهلة واختيار موضوعات موجهة للخاصة، باللغة الفصحى، وموضوعات موجهة للفلاحين، باللهجة العامية. غير أن تميّز ذلك المثقف التنويري الشعبي، لم يبرز في ميدان الصحافة فحسب، بل برز في ميادين أخرى، حيث كان من أوائل المتنبهين إلى أهمية الدور الذي تلعبه الخطابة في تكوين الرأي العام، ومن المبادرين إلى تأسيس جمعيات تُعنى بعقد محافل الخطابة[١٠٦].

وفي الواقع، لم يترك المثقف التنويري أداة إلا لجأ إليها لنشر الأفكار الحديثة في مجتمعه والمساهمة في تكوين رأي عام فاعل فيه. وهكذا، لجأ فرح أنطون إلى الرواية باعتبارها وسيلة تفيد في نشر المبادئ والأفكار، وأداة تساهم في تهذيب أخلاق الأمة وإرشادها لما فيه مصلحتها، وتنبهها إلى الأسباب التي تفضي إلى التقدم[١٠٧].

وحرص جرجي زيدان، من جانبه، على دفع قطاعات واسعة من الناس إلى الاهتمام بالتاريخ ومطالعته، ولجأ إلى أسلوب الرواية التاريخية ليحتال - كما ذكر في أحد كتبه - في نشر العلم، وفي ترغيب الناس، «على اختلاف طبقاتهم وتفاوت معارفهم ومداركهم»، في القراءة[١٠٨].

كيف يمكن بلوغ النهضة؟

وقد نبع ذلك الشعور بالحاجة إلى استخدام كل الوسائل، واللجوء حتى إلى ما أسماه جرجي زيدان بـ «الاحتيال»، من إدراك المثقف التنويري صعوبة انتشار وتطبيق الأفكار الحديثة التي طرحها وأشاعها؛ فأقر شبلي شميل بأن صعوبات كثيرة تقف في وجه تحقيق آرائه الاجتماعية، وذلك «لقلة انتشار المبادئ العمرانية الحديثة بين الناس» ولأن القسم الأكثر من البشر «لا يزالون في تعاليمهم تحت تأثير القديم»، لكنه أكد، في الوقت ذاته على أن تلك الصعوبة لا تمثل «سبباً كافياً لعدم التصريح» بهذه الأفكار الحديثة أو لاعتبارها أفكاراً «غريبة»، معبراً، في هذا السياق، عن اقتناعه بأن التنوير بأفكار النهضة والسير التدريجي نحوها هو أفضل السبل لبلوغها وضمان رسوخها في نهاية المطاف. وفي هذا الصدد، تساءل: «أو ليس توجيه النظر إلى الشيء مدرجةً للبلوغ إليه بأهون سبيل، بل توجيه النظر إليه للسير فيه بالتؤدة والروية خدمة للاجتماع كثيراً ما تقيه عواقب الثورات العنيفة فلا يفاجئ الاجتماع وينقض عيه كالصاعقة ويدمره تدميراً أو يرجع به القهقرى ويؤخره قروناً إلى الوراء»[١٠٩].

والواقع أن الاعتقاد بضرورة اعتماد التدرج سبيلاً لبلوغ النهضة كان قاسماً مشتركاً بين معظم المثقفين التنويريين. فقياساً إلى التجربة الأوروبية، أكد أحمد فارس الشدياق أن على النهضة العربية أن تكون «تدرجية»، حيث «أن تمدن الممالك الإفرنجية لم يستتب بها مرة واحدة وإنما حصل بها على التدريج، وبهذا الاعتبار نؤمل أنه يكمل عندنا مع بذل الجهد وإخلاص السعي بعد سنين قليلة، لأن الأخذ في التمدن الآن أسهل مما كان في الأزمنة السابقة»[١١٠]. بينما أرجع قاسم أمين ضرورة اعتماد التدرج، وليس الطفرة، سبيلاً إلى نهضة الأمة المصرية، إلى الصعوبات الكبيرة التي تعترض تحويل النفوس، والناجمة، في المقام الأول، عن تمسك الناس الشديد بعاداتهم وتقاليدهم، وكتب: «ويرى المطلع على ما أكتبه أني لست ممن يطمع في تحقيق آماله في وقت قريب، لأن تحويل النفوس إلى وجهة الكمال في شؤونها مما لا يسهل تحقيقه، وإنما يظهر أثر العاملين فيه ببطء شديد في أثناء حركته الخفية، وكل تغيير يحدث في أمة من الأمم، وتبدو ثمرته في أحوالها، فهو ليس بالأمر البسيط، وإنما هو مركب من ضروب من التغيير كثيرة تحصل بالتدريج في نفس كل واحد شيئاً فشيئاً، ثم تسري من الأفراد إلى مجموع الأمة، فيظهر التغيير في حال ذلك المجموع نشأة أخرى للأمة»[١١١]. أما الإمام الكواكبي، الذي رأى في رفع الاستبداد ونوال الحرية خطوة أولى على طريق النهضة، فقد أشار إلى أن تحقيق هذه المهمة سيحتاج إلى وقت طويل، ولن يتم إلا بشكل تدريجي وبصورة سلمية، وهو يشترط إدراك ثلاثة أمور مهمة: الأول أن الأمة التي لا يشعر كلها أو أكثرها بآلام الاستبداد، والتي «ضربت عليها الذلة والمسكنة حتى صارت كالبهائم أو دون البهائم» هي أمة «لا تستحق الحرية»؛ والثاني أن الاستبداد لا يقاوم بالشدة إنما يقاوم باللين والحكمة والتدريج، وذلك لأن «الوسيلة الوحيدة الفعالة لقطع دابر الاستبداد هي ترقي الأمة في الإدراك

والإحساس، وهذا لا يتأتى إلا بالتعليم والتحميس، كما أن إقناع الفكر العام وإذعانه إلى غير مألوفه لا يتأتى إلا في زمن طويل»، بالإضافة إلى اعتماد الاستبداد على قوات كثيرة، مثل «قوة الإرهاب» و«قوة الجند» و«قوة رجال الدين» و«قوة أهل الثروات»، وهي قوات هائلة لا يمكن مقاومتها بالعنف «كي لا تكون فتنة تحصد الناس حصداً، وإنما بـ «الثبات والعناد»؛ والثالث أنه يجب قبل مقاومة الاستبداد تهيئة البديل للاستبداد، بحيث يتعيّن المطلب «تعييناً واضحاً موافقاً لرأي الكل أو لرأي الأكثرية»، ويتقرر «شكل الحكومة» التي يُراد أن يُستبدل بها الاستبداد، ويستفاض في البحث في «القواعد السياسية المناسبة لها»، إلى أن «يتبدى ظهور التلهف الحقيقي على نوال الحرية في الطبقات العليا والتمني في الطبقات السفلى ويشعر المستبد بالخطر ويأخذ التحذر الشديد والتنكيل وحتى تحصل أو تستحصل الفرصة المناسبة، فحينئذ تكون الأمة قد استعدت طبيعياً لقبول أصول أن تحكم نفسها بنفسها [و] هكذا يتم السير الطبيعي»[112].

غير أن بروز ما يشبه الإجماع، في صفوف المثقفين النويريين، على ضرورة السير التدريجي نحو النهضة، لم يحل دون ظهور تباين بينهم بخصوص الدور الملقى على عاتق الحكام في إنجاز هذا الهدف، وهو تباين نجم، في الأساس، عن الاختلاف في ظروفهم المعيشية وتجاربهم المهنية. فعلى سبيل المثال، أكد عبد الرحمن الكواكبي، بوضوح، أن إنجاز النهضة «لا يُنتظر من الحكومة ذاتها» وإنما يقع على عاتق «عقلاء الأمة وسراتها»، ودعا قاسم أمين مواطنيه إلى عدم الرهان على جهود الحكومة في ميدان الإصلاح، وحثهم على «أن يسلكوا تلك الطريق [الإصلاحية]، ولا يضيّعوا أوقاتهم في أمان باطلة يلتمسون تحقيقها من حكومتهم، فإن حكومتهم لا تستطيع من العمل إلا قليلاً، أما هُم فإنهم يستطيعون أن يأتوا في إصلاح شؤونهم بالجم الكثير»[113]؛ بينما عبّر رفاعة الطهطاوي، في أكثر من مناسبة، عن إعجاب شديد بالجهود التحديثية التي بذلها محمد علي باشا، ووصفه بأنه كان حاكماً «لا تكل همته ولا تفتر عزيمته ولا يرتاح بدنه وعقله، بل دائماً مشغول البال بما يخص التمدن والتفكر في التجديدات وحميد المشروعات، ولا يبالي بالمصارف والتكاليف للحرص على تقديم وطنه المنيف وإخراج الرعايا من ورطة التخشن العنيف»[114]. ومثل هذا الموقف تبناه مثقفون تنويريون آخرون، مثل علي مبارك الذي رأى أن الإصلاح لن يتحقق إلا على أساس «الطاعة التامة لولي الأمر»، وأن التحديث لن ينجح إلا بالاعتماد على إرادة الحاكم، وأحمد فارس الشدياق، الذي طالب مواطنيه بالوقوف إلى جانب حكومتهم ومساعدتها في إنجاز مهمات التمدن، مبرراً ذلك بقوله: «أنه متى اجتمعت عناية الحكومة مع همة الرعية تحققت الأمنية في إحكام المدنية [فإن] اجتهاد الدولة وحدها، مهما تكن قوية وغنية، لا يكفي في تمدين بلادها وتمصيرها لأن الدولة بمنزلة صاحب البيت والرعية بمنزلة أولاده وسكنه، فإذا كان صاحب البيت يبني من جهة وأولاده يهدمون من جهة أخرى فلن تستقيم أحوال البيت»[115].

وبغض النظر عن ذلك التباين في الموقف من الحكام ودورهم في إنجاز النهضة، فقد راهن

المثقفون التنويريون، عموماً، في ذلك العصر على «رسالتهم» في المجتمع، وأبدى بعضهم حرصاً شديداً على التمسك بحريته في إبداء الرأي وضمان استقلاليته المعرفية تجاه مختلف أنواع السلطات. فشبلي شميل، الذي ربطته علاقة وثيقة برياض باشا رئيس وزراء مصر في فترة من الفترات، بقي يؤكد ضرورة استقلالية المثقف تجاه السلطة، وحفاظه على حريته وكرامته، حيث كتب: «إن طبعي يأبى التقرب من كل كبير إذا كان في هذا التقرب أقل ضغط على حريتي كما هو الحال مع أكثر الحكام ولا سيما في الشرق. فلا يسعني أن أجلس مختاراً مجلس الخانع الصاغر مما يفتخر به عبّاد السلطة ويحسبونه من آيات التأدب البالغة، وهو بالحقيقة امتهان للنفس وخداع للغير، والتأدب الصحيح هو إعطاء جليسك حقه من الاعتبار مع رجولة تحفظ كرامتك واستقلالك، [و] لذلك لم أسع كل أيام حياتي في التقرب من أي رجل عليه مسحة من العظمة من رجالنا الشرقيين المتمسكين بهذه الآداب الكاذبة التي كلها رياء ونفاق وخداع»[١١٦]. أما أحمد لطفي السيد، فقد نبّه، بدوره، إلى ضرورة تحلي المثقف بالشجاعة وتمتعه بالاستقلالية التامة تجاه كل السلطات، بما فيها سلطة العادات والتقاليد، فكتب في تعليقه على رحيل قاسم أمين: «فإننا إذا لم نجرؤ على قول ما نعتقد بشجاعة تامة، وكان من شأننا محاباة سلطة من السلطات أو عادة من العادات، أو نخشى تذمر طبقة من الطبقات، فلا يمكن أن ننتظر نجاحاً ولا استقلالاً؛ فأول الاستقلال استقلال الأفراد، ثم يأتي بعد ذلك استقلال المجموع[١١٧].

فصل من كتاب سيصدر قريباً للمؤلف.

الهوامش:

١ – أنظر: نجم، محمد يوسف: «العوامل الفعّالة في تكوين الفكر العربي الحديث»؛ في: الفكر العربي في مائة سنة، تحرير فؤاد صروف، منشورات الجامعة الأمريكية، بيروت، ١٩٦٧، ص ٢٣ – ٨١.

٢ – أنظر: الرافعي، عبد الرحمن: عصر محمد علي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥١، صبري، محمد: تاريخ مصر من محمد علي إلى العصر الحديث، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩١؛ وكذلك مراجعة د. ثائر كريم لمؤلف السيد، د. عفاف لطفي: مصر في عهد محمد علي، منشورات جامعة كامبردج، ١٩٨٤؛ في: المجلة التاريخية العربية للدراسات العثمانية، تونس، منشورات مؤسسة التميمي للبحث والمعلومات، العدد الحادي عشر والثاني عشر، تشرين الأول ١٩٩٥، ص ٣٧٥ – ٣٩٠.

٣ – أنظر: الأيوبي، إلياس: تاريخ مصر في عهد الخديوي اسماعيل باشا، من سنة ١٨٦٣ إلى سنة ١٨٧٩، القاهرة، مكتبة مدبولي، المجلدان الأول والثاني، ١٩٩٠؛ عوض، د. لويس: تاريخ الفكر المصري الحديث، من عصر اسماعيل إلى ثورة ١٩١٩، المبحث الأول: الخلفية التاريخية، الجزء الثاني، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣.

٤ – أنظر: لاثارو دوران، ماريا إيزابيل: «تكوين المثقفين السوريين – اللبنانيين في القرن التاسع عشر»؛ في: رؤى

اسبانية في الثقافة العربية، ترجمة صالح علماني، دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٩٠، ص ٦٣ - ٨٧؛ زيادة، خالد: «النهضة والمدينة»؛ في: عصر النهضة، مقدمات ليبرالية للحداثة، بيروت - الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠، ص ١١١ - ١٢١.

٥ - أنظر: الجنحاني، الحبيب: «الحركة الإصلاحية في تونس خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر»؛ في: دراسات في الفكر العربي الحديث، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٠، ص ٥ - ٥٩.

٦ - لاثارو دوران، «تكوين المثقفين السوريين - اللبنانيين. . . .»، مصدر سبق ذكره، ص ٦٨ - ٧٠.

٧ - أنظر: داغر، شربل: «الكتاب والأفق»؛ في: عصر النهضة، مقدمات ليبرالية للحداثة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣١ - ٢٧٥.

٨ - نجم، «العوامل الفعّالة في تكوين الفكر . . .»، مصدر سبق ذكره، ص ٤٨ - ٤٩؛ وكذلك: زيادة، نقولا: «الفكر العربي في النصف الأول من القرن التاسع عشر»؛ في: الفكر العربي في مائة سنة، المصدر المذكور، ص ١ - ٢٢.

٩ - لاثارو دوران، «تكوين المثقفين السوريين - اللبنانيين . . .»، المصدر المذكور، ص ٧٠ - ٧١.

١٠ - نجم، «العوامل الفعّالة في تكوين الفكر . . .»، المصدر المذكور، ص ٥٣ - ٦٠.

١١ - المصدر السابق، ص ٦١ - ٦٩.

١٢ - المصدر نفسه، ص ٧١ - ٧٤؛ وكذلك: لاثارو دوران، «تكوين المثقفين السوريين - اللبنانيين . . .»، المصدر المذكور، ص ٨٠.

١٣ - المصدر السابق، ص ٧٧.

١٤ - الجنحاني، «الحركة الإصلاحية في تونس . . .»، مصدر سبق ذكره، ص ٣٩ - ٤١.

١٥ - نجم، «العوامل الفعّالة في تكوين الفكر . . .»، المصدر المذكور، ص ٣٢ - ٣٣.

١٦ - المصدر السابق، ص ٢٩ - ٣٠.

١٧ - الجنحاني، «الحركة الإصلاحية في تونس . . .»، المصدر المذكور، ص ٥٦ - ٥٨.

١٨ - أنظر: البستاني، المعلم بطرس: نفير سورية، بيروت، دار فكر للأبحاث والنشر، ١٩٩٠، ص ٦٣ - ٦٤.

١٩ - أنظر: المطوي، محمد الهادي: أحمد فارس الشدياق ١٨٠١ - ١٨٨٧، حياته وآثاره وآراؤه في النهضة العربية الحديثة، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٩، القسم الثاني، ص ٥٨٥.

٢٠ - أنظر: الطهطاوي، رفاعة رافع: المرشد الأمين للبنات والبنين؛ في: الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣، الجزء الثاني، ص ٤٦٩ - ٤٧١.

٢١ - أنظر: حاج اسماعيل، حيدر: فرنسيس المراش، لندن، رياض الريس للكتب والنشر، (سلسلة الأعمال المجهولة)، ١٩٨٩، ص ٦٨.

٢٢ - البستاني، نفير سورية، مصدر سبق ذكره، ص ٦٨ - ٦٩.

٢٣ - المصدر السابق، ص ٦٤ - ٦٥.

٢٤ - حاج اسماعيل، فرنسيس المراش، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٧.

٢٥ - أنظر: الكواكبي، عبد الرحمن: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، طبع على نفقة محمد عطية الكتبي، مصر [القاهرة]، مطبعة الأمة، [من دون تاريخ]، ص ٩٦.

٢٦ - المصدر السابق، ص ٣١.

٢٧ – المصدر نفسه، ص ٤١ .
٢٨ – المصدر نفسه، ص ٢٥ ، وص ٢٧ .
٢٩ – المصدر نفسه، ص ٥٩ – ٦٠ ، وص ٨٠ ، وص ٩٠ – ٩١ .
٣٠ – أنظر : أمين، قاسم : تحرير المرأة، صدرت على نفقة إبراهيم فارس صاحب المكتبة الشرقية، الطبعة الثانية، [من دون تحديد مكان النشر ولا تاريخه]، ص ١٤ – ١٥ .
٣١ – أنظر : شميل، شبلي : الجزء الثاني من مجموعة الدكتور شبلي شميل، (كتاب يتضمن المقالات التي كتبها في موضوعات شتى)، القاهرة، مطبعة المعارف، [١٩١٠]، ص ١٩٤ – ١٩٩ .
٣٢ – المصدر السابق، ص ٢٣٥ – ٢٣٧ .
٣٣ – أنظر : النديم، عبد الله : «بم تقدموا وتأخرنا والخلق واحد»، مجلة «الأستاذ»، القاهرة، الجزء ١٥ , ٢٩/ ١١/ ١٨٩٢ ؛ في : الأعداد الكاملة لمجلة «الأستاذ»، القاهرة، دار كتبخانة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥ ، الجزء الأول، ص ٣٣٧ – ٣٥٢ .
٣٤ – اسحق، أديب : الدرر، منتخبات أديب اسحق، عني بجمعها واختيارها جرجس ميخائل نحاس، الاسكندرية، مطبعة جريدة المحروسة، ١٨٨٦ ، ص ٨١ – ٨٢ .
٣٥ – الكواكبي، طبائع الاستبداد، المصدر المذكور، ص ١٨ – ١٩ .
٣٦ – أنظر : الكواكبي، عبد الرحمن : أم القرى، طبع على نفقة ابراهيم فارس صاحب المكتبة الشرقية في مصر [القاهرة]، [من دون تاريخ]، ص ١١٩ – ١٢٤ .
٣٧ – شميل، الجزء الثاني من مجموعة الدكتور شبلي شميل، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢٠ .
٣٨ – النديم، الأعداد الكاملة لمجلة «الأستاد»، مصدر سبق ذكره، الجزء الثاني، ص ٨٧٣ – ٨٨٣ .
٣٩ – الكواكبي، طبائع الاستبداد . . . ، المصدر المذكور، ص ١٤ ، وص ١٧ .
٤٠ – اسحق، الدرر، مصدر سبق ذكره، ص ٦٤ – ٦٥ .
٤١ – النديم، الأعداد الكاملة لمجلة «الأستاذ»، المصدر المذكور، الجزء الثاني، ص ٨٧٤ .
٤٢ – المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٣٤٦ – ٣٥٢ .
٤٣ – شميل، شبلي : فلسفة النشوء والارتقاء، القاهرة، الطبعة الثانية، [من دون تحديد ناشر ولا تاريخ نشر]، ص ٥٣ – ٥٦ .
٤٤ – حاج اسماعيل، فرنسيس المراش، المصدر المذكور، ص ١٤٦ – ١٤٩ .
٤٥ – أنظر على سبيل المثال : البستاني، سليم : «العرب وأوروبا»، مجلة «الجنان»، أيار ١٨٧٥ ؛ في : الشرق والغرب، إعداد وتقديم محمد كامل الخطيب، دمشق، وزارة الثقافة، قضايا وحوارات النهضة العربية (٦)، ١٩٩١ ، القسم الأول، ص ٢٥ – ٤٠ .
٤٦ – أنظر : الطهطاوي، رفاعة رافع : مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية ؛ في : الأعمال الكاملة، مصدر سبق ذكره، الجزء الأول، ص ٥٣٤ .
٤٧ – اسحق، الدرر، المصدر المذكور، ص ٢٥٨ – ٢٥٩ .
٤٨ – التونسي، خير الدين : مقدمة كتاب أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق ودراسة د. معن زيادة، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٨ ، ص ١٦٨ .
٤٩ – المصدر السابق، ص ١١٠ .

٥٠ – الطهطاوي، رفاعة رافع: تخليص الابريز في تلخيص باريز؛ في: الأعمال الكاملة، المصدر المذكور، الجزء الثاني، ص ٧٩.
٥١ – مبارك، علي: الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، المجلد الأول، ١٩٧٩، ص ١٠١.
٥٢ – المطوي، أحمد فارس الشدياق، المصدر المذكور، القسم الثاني، ص ٥٩١ – ٥٩٢.
٥٣ – البستاني، نفير سورية، المصدر المذكور، ص ٦٦ – ٦٨.
٥٤ – أنظر: قزما خوري، يوسف: رجل سابق لعصره. المعلم بطرس البستاني ١٨١٩ – ١٨٨٣، عمان، المعهد الملكي للدراسات الدينية، بيروت، مكتبة بيسان، [١٩٩٥]، ص ٨٠.
٥٥ – التونسي، مقدمة أقوم المسالك . . .، مصدر سبق ذكره، ص ١١٢ – ١١٣.
٥٦ – الطهطاوي، مناهج الألباب . . .؛ في: الأعمال الكاملة، المصدر المذكور، الجزء الأول، ص ٤٤١ – ٤٤٢.
٥٧ – اسحق، الدرر، المصدر المذكور، ص ٦٩ – ٧٠، وص ٨٠.
٥٨ – أمين، تحرير المرأة، مصدر سبق ذكره، ص ١١٦ – ١١٧.
٥٩ – أنظر: شميل، الدكتور شبلي: آراء، القاهرة، مطبعة المعارف، ١٩١٢، ص ٤٣.
٦٠ – أمين، تحرير المرأة، المصدر المذكور، ص ١٨٧ – ١٨٨.
٦١ – شميل، آراء، مصدر سبق ذكره، ص ٣١.
٦٢ – الطهطاوي، المرشد الأمين . . .؛ في: الأعمال الكاملة، المصدر المذكور، الجزء الثاني، ص ٤٧٣ – ٤٧٧.
٦٣ – اسحق، الدرر، المصدر المذكور، ص ٣ – ٧، وص ١٥٢ – ١٥٣.
٦٤ – التونسي، مقدمة أقوم المسالك . . .، المصدر المذكور، ص ٢٠٧ – ٢٠٨، وص ٢١١ – ٢١٢.
٦٥ – أنظر: السيد، أحمد لطفي: المنتخبات، الجزء الأول، القاهرة، دار النشر الحديث، ١٩٣٧، ص ٢٢، وص ٦٣، وص ٩٦.
٦٦ – الطهطاوي، المرشد الأمين . . .؛ الأعمال الكاملة، المصدر المذكور، الجزء الثاني، ص ٤٧٦ – ٤٧٧.
٦٧ – اسحق، الدرر، المصدر المذكور، ص ١٥٢.
٦٨ – الطهطاوي، مناهج الألباب . . .؛ في: الأعمال الكاملة، المصدر المذكور، الجزء الأول، ص ٢٥٩.
٦٩ – الطهطاوي، المرشد الأمين . . .؛ في: المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٤٢٩ – ٤٣٤.
٧٠ – مبارك، الأعمال الكاملة، مصدر سبق ذكره، المجلد الأول، ص ٢٤١، وص ٢٤٣ – ٢٤٤.
٧١ – اسحق، الدرر، المصدر المذكور، ص ٥٣ – ٥٥.
٧٢ – حاج اسماعيل، فرنسيس المراش، المصدر المذكور، ص ٧٢ – ٧٦.
٧٣ – الطهطاوي، مناهج الألباب . . .؛ في: الأعمال الكاملة، المصدر المذكور، الجزء الأول، ص ٣١٢ – ٣١٣.
٧٤ – شميل، الجزء الثاني من مجموعة الدكتور شبلي شميل، المصدر المذكور، ص ٢٢٥ – ٢٢٩.
٧٥ – اسحق، الدرر، المصدر المذكور، ص ٩٦ – ٩٩، وص ١٠٤ – ١٠٥.
٧٦ – النديم، الأعداد الكاملة لمجلة «الأستاذ»، المصدر المذكور، الجزء الثاني، ص ٦٠٣.
٧٧ – أنظر: الخوري، مارون عيسى: في اليقظة العربية. الخطاب السوسيوسياسي عند فرح أنطون، طرابلس، جروس برس، ١٩٩٤، ص ١٢٤.
٧٨ – المصدر السابق، ص ١٢٣.

٧٩ - الطهطاوي، المرشد الأمين . . . ؛ في: الأعمال الكاملة، المصدر المذكور، الجزء الثاني، ص ٣٩٣ .
٨٠ - قزما خوري، رجل سابق لعصره، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦ .
٨١ - أمين، تحرير المرأة، المصدر المذكور، ص ٢٣ .
٨٢ - المصدر السابق، ص ١٣٣ .
٨٣ - الطهطاوي، تخليص الابريز . . . ؛ في: الأعمال الكاملة، المصدر المذكور، الجزء الثاني، ص ١٠٥ - ١٠٦ .
٨٤ - الطهطاوي، مناهج الألباب . . . ؛ في : المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٥١٦ .
٨٥ - التونسي، مقدمة أقوم المسالك . . . ، المصدر المذكور، ص ١٢٠ - ١٢٣ .
٨٦ - الكواكبي، طبائع الاستبداد . . . ، المصدر المذكور، ص ١٠٨ - ١١٢ .
٨٧ - المصدر السابق، ص ١١٥ - ١١٦ .
٨٨ - الكواكبي، أم القرى، مصدر سبق ذكره، ص ٤٢ .
٨٩ - الكواكبي، طبائع الاستبداد . . . ، المصدر المذكور، ص ٧٤ .
٩٠ - شميل، الجزء الثاني من مجموعة الدكتور شبلي شميل، المصدر المذكور، ص ٢٢٠ - ٢٢١ .
٩١ - الكواكبي، طبائع الاستبداد . . . ، المصدر المذكور، ص ١٢٠ - ١٢١ .
٩٢ - أنظر : أنطون، فرح : ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون، تقديم د. طيب تيزيني، بيروت، دار الفارابي، ١٩٨٨، ص ٢٤٧ - ٢٥٤، وص ٢٦٠ .
٩٣ - المصدر السابق، ص ٢٤٤ .
٩٤ - حاج اسماعيل، فرنسيس المراش، المصدر المذكور، ص ٥٢ - ٥٣ .
٩٥ - شميل، الجزء الثاني من مجموعة الدكتور شبلي شميل، المصدر المذكور، ص ٢٨٥ - ٢٨٦ .
٩٦ - أنطون، ابن رشد وفلسفته، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧٣ - ٢٧٤ .
٩٧ - أنظر : زهران، د. البدراوي : رفاعة الطهطاوي وتيسير نحو العربية في كتابه التحفة المكتبية ووقفة مع الدراسات اللغوية الحديثة، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٨، [الطبعة الثانية]، ص ١٦، وص ٢٠ - ٢١، وص ٣٠ .
٩٨ - المطوي، أحمد فارس الشدياق، المصدر المذكور، القسم الأول، ص ٢٥٦ - ٢٦١ .
٩٩ - المصدر السابق، القسم نفسه، ص ٥٠٩ - ٥١٠، وص ٥٥٠ .
١٠٠ - الطهطاوي، مناهج الألباب . . . ؛ في : الأعمال الكاملة، المصدر المذكور، الجزء الأول، ص ٥١٧ - ٥١٨ .
١٠١ - اسحق، الدرر، المصدر المذكور، ص ٢٤٢ - ٢٤٦ .
١٠٢ - السيد، المنتخبات، الجزء الأول، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨ - ٣٢، وص ٣٧ - ٤٤، وص ٤٥ - ٤٨، وص ٦٧ - ٧١، وص ٢١٧ - ٢٢١ .
١٠٣ - أنظر : الزهراوي، عبد الحميد : مقالات الحضارة، جمعه وحققه د. جودة الركابي و د. جميل سلطان، دمشق، وزارة الثقافة، قضايا وحوارات النهضة العربية (٢٠)، الطبعة الثانية، ١٩٩٦، ص ١١ - ١٣، وص ٤٢ - ٤٥، وص ٥٢ - ٥٣، وص ٥٧ .
١٠٤ - شميل، الجزء الثاني من مجموعة الدكتور شبلي شميل، المصدر المذكور، ص ٢٣٧ - ٢٣٩ .
١٠٥ - النديم، الأعداد الكاملة لمجلة «الأستاذ»، المصدر المذكور، الجزء الأول، ص ٢٠٨ - ٢٠٩ .
١٠٦ - أنظر : الحديدي، د. علي : عبد الله النديم خطيب الوطنية، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، سلسلة أعلام العرب (٩)، [من دون تاريخ].

١٠٧ : أنظر : أنطون، فرح : المؤلفات الروائية، قدم لها د . أدونيس العكره، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٩ ؛ وكذلك : أبو حمدان، سمير : فرح أنطون، صعود الخطاب العلماني، بيروت، الشركة العالمية للكتاب، ١٩٩٢ .

١٠٨ – أنظر : حسن، محمد عبد الغني : جرجي زيدان، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، أعلام العرب (٩٠)، ١٩٧٠، ص ١٠٠، وص ١٨٢ .

١٠٩ – شميل، آراء، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠ .

١١٠ – المطوي، أحمد فارس الشدياق، المصدر المذكور، القسم الثاني، ص ٥٨٦ – ٥٨٧ .

١١١ – أمين، تحرير المرأة، المصدر المذكور، ص ٢ .

١١٢ – الكواكبي، طبائع الاستبداد . . . ، المصدر المذكور، ص ١٢١ – ١٢٦ .

١١٣ – أمين، تحرير المرأة، المصدر المذكور، ص ١١٧ .

١١٤ – الطهطاوي، مناهج الألباب . . ؛ في : الأعمال الكاملة، المصدر المذكور، الجزء الأول، ص ٤٤١ .

١١٥ – المطوي، أحمد فارس الشدياق، المصدر المذكور، القسم الثاني، ص ٥٩٠ .

١١٦ – أنظر : شميل، الدكتور شبلي : حوادث وخواطر، مذكرات، جمع وإعداد وتحقيق الدكتور أسعد رزّوق، بيروت، دار الحمراء، ١٩٩١، ص ٦٦ .

١١٧ – السيد، المنتخبات، الجزء الأول، المصدر المذكور، ص ١١ .



من الذاكرة الثقافية الفلسطينية :

محمد عزة دروزة : مئة عام فلسطينية

فيصل دراج

«التاريخ يعني بالأساس رصد تكوّن القيم»
عبد الله العروي

في عام ١٩١١، وفي ١١ تشرين الثاني، كتبت الصحيفة البيروتية «المفيد» السطور التالية : «شاب من شباب نابلس يحق لكل عربي متنوّر أن يفخر بمثله. كيف وهو ذاك الشاب المفكّر عزة دروزة الذي يسعى سعياً حثيثاً لإحياء اللغة، وبثّ الروح الوطنية، وينبّه أفكار الشبيبة للعلم، ويحرّض كبار القوم لافتتاح المعاهد العلمية ....» [١]. لم يكن عمر الشاب المفكّر، آنذاك، قد تجاوز العشرين، إلا بقليل. ليس من باب الغرابة، تماماً، أن نقع على شاب روحه مشوبة بالنار، فنسيم الشباب من الجنة كما يقال، وإنما الغرابة كلها أن يبقى المفكر الفلسطيني شاباً كل عمره، وأن لا تعرف نار الشباب الانطفاء والترمدّ. ولذلك، وبعد عامين على وفاته، كتبت مجلة عربية في آذار عام ١٩٨٦ السطور التالية : «حياة محمد عزة دروزة، في عمقها واتساعها وإشعاعها، تكاد تكون ظاهرة فريدة. عاش هذا الرجل الفذ زهاء قرن من الزمان وهو، لا ينقطع عن الجهد والسعي والعطاء، عاملاً، يفكر، ويكتب ويناضل، تسعين عاماً من عمره، فكان بذلك شاهد عصره على امتداد القرن العشرين....» [٢]. في حياة دروزة نقاط كثيرة تثير الإعجاب، منها ثلاث أساسية : الاتساق المدهش بين المنظر والعمل ولمدة سبعين عاماً وأكثر، العمل الدؤوب المديد الذي يترجم النظر والعمل معاً، تكريس الحياة المتسقة لأهداف ثابتة غير قابلة للتبديل والمقايضة. هذا كلّه يجعل من دروزة رمزاً أخلاقياً مضيئاً، ومرجعاً معرفياً لمن يبحث عن معارف وطنية أخلاقية الغايات. وقد تعود أهمية بعض المفكّرين

إلى الكمّ الكتابي الذي أنجزه، وهذا ما لا يتفق مع حال دروزة، وهو الذي كتب عشرات الآلاف من الصفحات، ذلك أن في حياته الفريدة ما يتجاوز كتاباته أهمية. كما لو كان نصه المكتوب المديد حاشية لنصّ آخر، أكثر جمالاً وكثافة، هو فعله المعيش من أجل القضية الوطنية الفلسطينية.

١ ـ الإنسان المتعدّد الذي عاش عصره :

في كتابه : «مذكرات وتسجيلات»، وفي الجزء الأول منه، يأتي محمد عزة دروزة، وأكثر من مرة، على ذكر شيخ مرموق من عائلة الشقيري. والشيخ، من ناحية، «عالم ديني وخطيب مفوّه بالعربية والتركية وذكي ومتحرك»[٣]. وهو، من ناحية ثانية، مفتون بالسلطة ومنبهرٌ بها، كما لو كانت السلطة هي المهد الوثير واللحد الأخير، إن ابتعد عنها «العالم» لحظة عاجله الموت. وحتى لا يبدو التعليق معلّقاً في الهواء، فإن دروزة يضيء ما كتب ويمدّه بالمعنى، فيكتب : «إن أكثر طبقة الوجهاء والأعيان الذين اعتادوا أن يعيشوا في جو موظفي الدولة...، لا يعدّون من سواد الشعب بل من الطبقات المتفتّحة أو البارزة ذات، ... ص: ٢٧٧». يقيم دروزة، وبأسلوب أليف، مسافة متسامحة بين سواد الشعب وطبقة الأعيان، التي تقف فوق الشعب، في لحظة، وتقف عليه في لحظة أخرى.

يضع دروزة في سطوره موقفاً واضحاً، يترجمه، عملاً، بالوقوف مع الشعب لا عليه. وفي مسار المؤرخ، الذي ولد في نابلس عام ١٨٨٨ وتوفي في دمشق عام ١٩٨٤، ما يفسّر موقفاً مشغولاً بـ «الحرية» و «الاستقلال»، أكثر من أي شيء آخر. يقول وهو يتحدّث عن طلاب أرسلهم أهلهم إلى مدارس بيروت والأستانة : «وكانت حالتنا المادية لا تسمح على الأرجح بإرسالي لأن الطالب كان يكلّف أهله في السنة ما لا يقل عن خمسين ليرة ذهبية. وقد خطر ببال أبي أن يلحقني بعمل حكومي....». والتحق التلميذ، «الذي نجح في المدرسة نجاحاً باهراً»، بدائرة البرق والبريد، أي بعمل لا يوجد بينه وبين طبقة الأعيان والوجهاء علاقة وثيقة. وبالتأكيد، فإن دروزة لم يذهب إلى الطريق الذي ذهب إليه، بسبب موقع طبقي منعه من الذهاب إلى الأستانة، ولا بفضل عمل إداري، أتاح له التجوال في أرجاء فلسطين كلها، بل بفضل تجارب حياتية، كان فيها مع سواد الشعب ومنه في آن.

توزّعت حياة دروزة على اتجاهات ثلاثة : فهو الموظف الإداري، أو التقني بشكل أدقّ، الذي يحسن عملاً ويرتقي في مراتبه، وهو المناضل الوطني المحترف، الذي يعرف العمل التنظيمي والمنفى ورموز العمل الوطني، وهو المثقف الصارم، الذي يضع خبراته ومعارفه فوق آلاف الصفحات. ولعل العمل الإداري ـ التقني، هو الذي أتاح لدروزة الانخراط في تجربة وطنية واسعة، دون التعرّض، وليس دائماً، لخطر الفصل والمعاقبة.

وساعد على ذلك منظوره الثقافي للعمل الوطني، الذي أملى عليه أن يحترف النضال لا أن يمتهن السياسة. فإذا كان بعض من يلج عالم السياسة يرى فيها مهنة تَفْضُل المهن الأخرى،

فإن ممارسة المثقف السياسية تلغي المهنة وتستبقي ما هو أعدل وأبقى. وقد آثر دروزة أن يحتفظ بعمل إداري يكفيه متطلبّات الحياة الضرورية، وأن يتمسك بمنظور ثقافي يقترب من السياسة ـ المهنة ويُقصيها في آن. وهذا المنظور أتاح له أن يمارس الكتابة مدة سبعة عقود وأكثر.

بعد أن تخرّج من مدارس نابلس ـ الابتدائية والرشدية والإعدادية ـ في عام ١٩٠٦، ذهب دروزة إلي العمل الحكومي الذي اقترحه عليه والده، ومارسه إلى نهاية السيطرة العثمانية. يكتب دروزة عن هذه الفترة، وفي دراسة عنوانها: «حياة محمد عزة دروزة بقلمه»، السطور التالية: «من سنة ١٩٠٧ إلى سنة ١٩١٨ عمل في دائرة البرق والبريد العثمانية متنقلاً في وظائف عديدة، مأموراً فمديراً فمفتشاً فسكرتيراً لديوان المديرية العامة في بيروت، وبعد انتهاء حكم الدولة العثمانية قضى فترة قصيرة كاتباً في ديوان الأمير عبد الله في عمّان ـ سنة ١٩٢٠ ـ ثم رئيساً لمدرسة النجاح الوطنية الابتدائية الثانوية ـ ١٩٢٢ ـ ١٩٢٧ ـ فمأموراً للأوقاف الإسلامية في نابلس ـ ١٩٢٧ ـ ١٩٣٢ ـ فمديراً عاماً للأوقاف الإسلامية في فلسطين ـ ١٩٣٢ ـ ١٩٣٧، وفي سنة ١٩٣٧ وضع الانجليز يدهم على الأوقاف الإسلامية والمجلس الإسلامي الأعلى الذي كان تحت إشرافه، بسبب الثورة العربية التي اندلعت ضدهم في سنة ١٩٣٦ واستمرت إلى أواخر سنة ١٩٣٩، فأقالوه ولم يعد بعد ذلك موظفاً» [٤].

توحي السطور السابقة بصورة موظف طموح، لا يفقد وظيفة إلا ويعثر على أخرى أكثر أهمية، كما لو كان إنساناً يرتاح إلى الاستقرار ويبتعد عمّا يعكّره. غير أن وظائف دروزة كانت مستوى من مستويات أخرى، نسجت حياة مليئة بالفاعلية والمبادرة. فالرجل، وفي كتابه «مذكرات وتسجيلات»، يتحدّث عن رواية عروبية تحريضية، عنوانها : «وفود النعمان على كسرى أنو شروان»، طبعها في بيروت سنة ١٩١١. ويذكر، وهو يتحدّث عن ساطع الحصري، عن رواية ثانية له، كتبها عام ١٩١٣ وعنوانها : «السمسار وبائع الأرض». وإذا كانت الرواية الأولى تستلهم كتاب الكواكبي «أم القرى»، حاملة بوحدة العرب وداعية إليها، فقد حذّرت الرواية الثانية من «السماسرة العرب»، الذين يعملون لصالح أطراف صهيونية. ويعود، وبعد أن أصبح مديراً لمدرسة النجاح الوطنية، فيشير إلى روايتين مسرحيتين، هما «عبد الرحمن الداخل» وكتبها عام ١٩٢٤، و «آخر ملوك العرب في الأندلس» في عام ١٩٢٥. تنطوي هذه الأعمال على أكثر من دلالة: تكشف عن معرفة بالتاريخ العربي، تدافع عن الهوية العربية في زمن السيطرة الخارجية، وتعبّر، أولاً، عن نزوع قومي وتحرّري صميمي، فقد استهل دروزة كتابه بالجمع بين الكواكبي والوحدة العربية.

يكتب دروزة في الجزء الثاني من «مذكرات وتسجيلات» السطور التالية: «وتفرّق الجمع بعد رحيل الملك فيصل فمنهم من اتجه نحو شرق الأردن ومنهم من اتجه نحو فلسطين، وكنت أنا ومعظم الفلسطينيين ممن اتجهوا نحو فلسطين... ص: ٢١٥». ويكتب، في مكان آخر، عن وداعه الحزين لوزير الدفاع السوري يوسف العظمة، الذي خرج يقاتل الفرنسيين

عارياً إلا من كرامة مديدة، واستشهد في ٢٤ تموز عام ١٩٢٠. وواقع الأمر أن دروزة كان في قلب العمل الوطني في العهد الفيصلي، الذي دام من أوائل تشرين الأول ١٩١٨ إلى آخر تموز ١٩٢٠، معتقداً، وقد أقام في دمشق، أن في العهد الجديد نوافذ إلى نور منتظر، قبل أن يعود إلى فلسطين وقد تحطّمت الآمال تحطيماً موجعاً.

يشير لقاء دروزة مع يوسف العظمة، كما لقاءاته مع شكري القوتلي وساطع الحصري وخليل السكاكيني وجميل مردم بك وخير الدين الزركلي وغيرهم الكثير، إلى المستوى الآخر في حياته، الأكثر اشتعالاً وتوقّداً ونضارة. فهذا الفلسطيني، الذي لجأ إلى تركيا بعد التواطؤ الإنجليزي ـ الفرنسي في بداية الأربعينات، كان يطرق كل الأبواب التي تحرّر العالم العربي من هزائم قديمة وأخرى مستجدة، مؤمناً بواجب وطني نبيل، على النخبة المثقفة أن تنصره وأن تنتصر معه في آن. ولعل هذا الإيمان، المشوب باللهب، هو الذي كان يأخذ بيد دروزة من عمل تنظيمي إلى آخر، مقترباً، وبصدق، من «الثوري المحترف»، بلغة من زمن آخر. يكتب في الجزء الأول من «مذكرات وتسجيلات» : «وعلى ذكر سكرتيرتي للجمعية (جمعية التعليم) أسجل باعتزاز أني بعد هذا كنت أرشح دائماً للسكرتيريات في الهيئات السياسية والوطنية التي كنت أنشط في نطاقها في مختلف الظروف وحتى في عملي الرسمي الحكومي. وكان من أول ذلك بعد سكرتيرية الجمعية العلمية أن صرت سكرتيراً لفرع حزب الحرية والإئتلاف، الذي أنشأناه في نابلس في زمن الدولة العثمانية، ثم صرت سكرتيراً لمجلس رئاسة مديرية البرق والبريد في بيروت عام ١٩١٦، وكان يشرف على أعمال ووظائف موظفي نحو سبعين مركز برق وبريد في ولايتي سورية وبيروت ومتصرفية القدس، ثم رُفِّعت وصرّت سكرتيراً للجمعية الإسلامية المسيحية التي أنشأناها في بداية الاحتلال الإنكليزي ١٩١٨، ورشّحت وصرّت سكرتيراً للمؤتمر الفلسطيني الأول الذي انعقد في القدس عام ١٩١٩، ورشّحت وصرت سكرتيراً للمؤتمر السوري العام الذي انعقد في دمشق ١٩١٩ ـ ١٩٢٠، ورشّحت وصرت سكرتيراً للجنة الدستور التي عيّنها هذا المؤتمر، ورشحت وصرّت سكرتيراً للهيئة المركزية لجمعية العربية الفتاة في دمشق ولحزب الاستقلال وللجمعية الفلسطينية في دمشق في السنتين المذكورتين، وعدت إلى نابلس فعدت لسكرتيرية الجمعية الوطنية الإسلامية المسيحية ورشحت وصرت سكرتيراً للمؤتمر الإسلامي الذي انعقد في القدس ١٩٣١ وسكرتيراً للجنة المركزية لإعانات المنكوبين سنة ١٩٣٦ وسكرتيراً للجنة العربية العليا سنة ١٩٣٦ وسكرتيراً عاماً لمؤتمر بلودان العربي سنة ١٩٣٧. وهذه من المظاهر الفريدة... ص: ١٨٦ ـ ١٨٧». والفريد الذي يقول به دروزة واضح كل الوضوح، فـ «السكرتير المتجدّد» لم يكن بإمكانه أن يكون ما كانه لولا صفات ثلاث لازمت الرجل حتى عام «النكبة»، حيث انسحب من مجال العمل إلى مجال النظر. والصفات هي: ثقة الناس به واحترامهم له وإجماعهم على كفاءته، واعتراف بقدرة متراكمة على التنظيم والانضباط والنزاهة الفاعلة، إضافة إلى اندفاع رسولي يؤمن بالعمل الجماعي ويبجّل العمل الجماعي

من أجل الوطن والقضايا القومية. ولعل الصفة الأخيرة هي التي وضعت على قلم دروزة كلمة مفضّلة هي : «اللولب المحرك»، كما لو كان الرجل لم يصبح «سكرتيراً»، وبشكل متكرّر أقرب إلى البداهة، إلا لأنه كان، دائماً، محرّضاً على العمل وداعية له ومرجعاً في تحققّه وبنائه.

قضى دروزة، كما يقول في مذكراته، أربعين عاماً من حياته وأكثر في العمل الوطني، أي من سنة ١٩٠٦ إلى سنة ١٩٤٨. يقول في المذكرات : «ولما بلغت الستين من عمري لم أعدّ عنصراً فاعلاً في هذه المجالات كما كنت قبل سنة ١٩٤٨ .... لكن هذا لم يمنع والحمد لله ولا فخر من تفجّر طاقتي في الشطر الثاني من حياتي في نشاط علمي وثقافي متواصل، وبسبب ذلك كله عنونت مذكراتي بعنوان : خمس وتسعون عاماً في الحياة. جـ: ١. ص: ١١». لم يتوقف الرجل عن «الفعل» وينتقل إلى «الكتابة»، بسبب دخوله إلى عالم الشيخوخة، بل بسبب المآل الفلسطيني، مدركاً، ربما، أن تسجيل التجربة شرط لعدم تكرارها، ذلك أن معرفة الماضي علاقة داخلية في كل مستقبل لا يريد أن يعيد إنتاج الماضي، كما كان.

وواقع الأمر، أن هذا المثقف الصارم، الذي كتب مذكراته في ستة آلاف صفحة (لم تنشر كلها)، لم ينتظر النكبة والشيخوخة، كي يبدأ بالكتابة. ففي سنتي ١٩١١ و ١٩١٢، وحين كان يقلّد المنفلوطي، أخذ يراسل نجيب نصار صاحب الكرمل، ويرسل مقالات إلى جريدة الحقيقة في بيروت. وترجم، وفي فترة مبكرة من حياته (١٩١٥)، رواية لامارتين الشهيرة «رافائيل» عن الفرنسية، إضافة إلى جزء من كتاب «دروس في التربية» للأستاذ كمبايره (المذكرات. جـ: ١. ص: ١٤٢». وترجم لاحقاً، وعن التركية، كتاب أرسطو «دولة الأثينيين». ومن يعود إلى ثُبّت مؤلفات دروزة، يجد كتباً كثيراً وضعت قبل عام ١٩٤٨، معظمها لها صفة تربوية عن «تاريخ العرب والإسلام»، مثل : مختصر تاريخ العرب والإسلام ـ ١٩٢٣ ـ ١٩٢٥ ـ دروس التاريخ القديم ـ ١٩٣٦ ـ دروس التاريخ العربي ـ ١٩٣٩ ـ. إضافة إلى «تركيا الحديثة» و «عصر النبي» وكتب أخرى.

لم يكن دروزة، الذي عاش قرناً وسجّلها في عشرين جزءاً وفي ستة آلاف صفحة، يرى، ربما، في كتاباته السابقة إلاّ تمارين تحريضية، أملتها اعتبارات تربوية، في شرط مضطرب ومهدّد. وما أن انتقل الوطن من طور التهديد إلى طور النكبة المنجزة، حتى انغمس في بحث طويل، تمحور حول قضايا رئيسية ثلاث: الهوية العربية، القضية الفلسطينية، الحركة الصهيونية. فوضع في الموضوع الأول ستة كتب، وفي الثاني خمسة كتب، وفي الثالث خمسة كتب أيضاً. ومعظم هذه الكتب تقع في أكثر من جزء، وآية ذلك كتابه: «حول الحركة العربية الحديثة»، وهو في ستة أجزاء وفي ألف وسبع مائة صفحة، وكتاب : «تاريخ الجنس العربي في مختلف الأطوار والأدوار والأقطار من أقدم الأزمنة»، وهو في ثمانية أجزاء وفي أكثر من ألفي صفحة. وبسبب تبادلية العلاقة بين العروبة والإسلام، في منظور دروزة، أعطى الإسلام مكاناً واسعاً في بحثه، وأنجز عدة كتب، منها : «الدستور القرآني في شؤون

الحياة» (أكثر من ألف صفحة) و «التفسير الحديث»، في اثني عشر جزءاً وثلاثة آلاف صفحة...

يظهر كَلَف دروزة بالكتابة، وشغفه الفريد في تحويل الوقائع إلى كلمات والأفكار إلى سطور والقضايا إلى كتب، في المقطع التالي المأخوذ من مقالة بعنوان: «حياة محمد عزة دروزة بقلمه» : «وكان يدوّن مشاهداته في رحلته وملاحظاته عمّا يقرأه من أخبار عالمية، كتب نحو عشرين دفتراً صغيراً في نحو ٣٥٠٠ صفحة. بدأ في ١٩٣٢ بتدوين مذكراته وذكرياته ومشاهداته ومسموعاته عن أصول بلده فلسطين وأصول البلاد العربية الإجتماعية والثقافية والأدبية والسياسية من منتصف القرن التاسع عشر، ......، ثم أخذ يكتب يوميات عن سير الثورة الفلسطينية في سنتي ١٩٣٣ ـ ١٩٣٨، وقد بلغ عدد الدفاتر التي كتبها نحو أربعين في نحو ٦٥٠٠ صفحة، وهكذا بلغ عدد دفاتر ما سمّاه بالمذكرات ٦٠ دفتراً في عشرة آلاف صفحة ...» [٥].

في مسار طويل ومنتج أعطى دروزة خمسة وعشرين كتاباً، تقع في خمسة وخمسين جزءاً، بلغت عدد صفحات طبعاتها الأولى ١٥٧٣١ صفحة، إضافة إلى مذكرات، لم تطبع كلّها. نال جائزة الجامعة العربية في عام ١٩٥٢، عن كتابه «مشاكل العالم العربي»، وهو جزء، أعاد النظر فيه، من أجزاء كتابه «حول الحركة العربية». ومنحه المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الإجتماعية، في «الجمهورية العربية المتحدة» عام ١٩٥٨، جائزة عن كتابه «في الوحدة العربية». كما انتخب عضواً مراسلاً في مجمع اللغة العربية في القاهرة عام ١٩٦١، وعضواً في المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الإجتماعية للجمهورية العربية المتحدة عام ١٩٦٠.

وقد يكون في توليد الكتب بهاء كثير أو قليل، وفي البحث لمعان أو صفحات زائدة. غير أن بهاء محمد عزة دروزة كلّه يقوم في فعل وطني ثقافي يتصادى، دون هوادة، في فلسطين وسوريا ولبنان، بلغة من هذا الزمان، كأن دروزة، وقد أشعلته إرادة لا تترمّد، تحوّل إلى جمع من الرجال في رجل فريد. وهذا ما حوّله إلى ذاكرة وطنية خارقة تعرف، ولمدة نصف قرن، كل من سطّر كلمة مضيئة في الكتاب الوطني، وكل من سجّل سطوراً كريهة الرائحة أيضاً. ولعل الرجوع إلى «مذكرات وتسجيلات»، في جزأيه، يكشف عن رجل عاش عصراً كاملاً برجاله ورموزه ومعاركه وأحلامه وإخفاقاته الكثيرة. فدروزة متوثّب وكامل الحضور في العمل ضد السيطرة العثمانية ودعم الثورة العربية ومجابهة وعد بلفور ومساندة العهد الفيصلي وإسناد ثورة فلسطين الكبرى وإعانة منكوبي هذه الثورة التراجيدية، التي فتحت أبواب الكارثة القادمة. رجل شجاع أبحر مع مياه زمانه، مع التيار، إن كان موافقاً، وضد التيار، إن حكمت الضرورة. وبقي، في الحالين، في قلب التيار، دون مساومة، مجسداً، دون ادّعاء، صورة المثقف الرسولي، كما يجب أن تكون. في دروزة شيء قريب من شجر الصندل، بارد الملمس إن وافته اليد مترفّقة، وكاوٍ إن جاوزت اليد السطح إلى ما بعده.

يكمن سر دروزة، ربما، في كلمة محدودة الحروف هي: الحرية، التي تجعل الإنسان إنساناً وتؤكده ظلاً مديداً للإله على الأرض. والكلمة، إن جاوزت مدلولها الفردي وارتبطت بعالم الجماعة، غدت كلمة أخرى هي: الاستقلال. ولعل جدل الحرية والاستقلال، أو جدل الفرد الحر المقاتل من أجل جماعة حرّة، هو الذي أنشأ حياة دروزة وأعطاها القوام. يقول في محاضرة له، عنوانها: «الاستقلال حق طبيعي»، ألقاها في نادي شباب البيرة يوم الثلاثاء ٦ أيلول من عام ١٩٣٢ : «فالإنسان لا يمكنه أن ينتفع بمواهبه العقلية والبدنية والخلقية إلا إذا كان حراً في استعمالها لمصلحته، دون أن يقيّد هذه الحرية أي قيد يشلّها ويجعلها معدومة النفع والفائدة. وانتفاعه بمواهبه العقلية والبدنية والخلقية حق ملازم لحق حياته، بل هو محقق له، لأن حق الحياة لا يكون له ذلك المعنى النافع المفهوم إذا لم يتمتع صاحبه بحق الحرية في الانتفاع بمواهبه وقواه ومجهوداته تمتعاً كاملاً» (٦).

٢ ـ الصهيونية والشر الجوهري :

وضع محمد عزة دروزة تصوّره عن الصهيونية في كتاب من جزأين عنوانه : «العدوان الإسرائيلي القديم والعدوان الصهيوني الحديث على فلسطين وما جاورها». وفي العنوان ما يوحي، ربما، بمنهج الكتاب ورسالته. فالمؤرخ يشتق العدوان الحديث من عدوان قديم، ويستدعي تفاصيل القديم، ليرى فيها وجه العدوان الحديث بلا نقصان. فالمشترك الموزّع، بتساو، بين الأزمنة هو : العدوان. كما لو كان في استمراره المتجانس يطرد الزمن ولا يحتاجه. توحيً أولوية العدوان على الزمن بشرّ قديم، هارب من الزمن ومتمرد عليه، يضع «الإسرائيلي» بداية، والصهيوني تالياً، في فضاء يطرد الإنساني العادي ويطارده. يكتب دروزة، وهو يرى الى شر يهودي تجوْهَر، السطور التالية : «إن القبيل الإسرائيلي قد صار شاذاً جداً، حيث كان في مختلف سيرته المعروفة منذ القرن الثاني عشر قبل الميلاد من أسوأ ما يكون قسوة وظلماً وأنانية، وعدماناً وحقداً وشرهاً وانحرافاً إلا قليلاً جداً على ما يبدو من خلال تاريخه، نتيجة العقدة النفسية التي انفرد بها والتي جعلته يشعر بالانفصام والانفصال والانقطاع والتعالي عن الغير ولا يندمج مع أحد. جـ : ١. ص : ٢٤». يربط القول، ظاهراً، بين اليهود والسلب المطلق. لكنه لا يلبث أن يحاصر السلب المفترض بإشارة تاريخية مزدوجة : يحاصره وهو يعتبر القرن الثاني عشر بداية لشر يتلوه، موحياً بزمن سبق يوحّد اليهود مع غيرهم من أسوياء البشر ويحاصره وهو يتحدّث عن «العقدة النفسية»، أي عن شروط تاريخية جعلت اليهود على ما هم فيه من الانطواء والانفصام والتعالي على البشر. غير أن الإشارة لا تلبث أن تشدّ اليهود إلى السلب المطلق من جديد، لأن «العقدة النفسية» تقيم بين اليهود وأسوياء البشر فراقاً لا يمكن إصلاحه.

يتكئ دروزة في دراسته على الكتب الدينية اليهودية، ويكرّس لها الجزء الأول كلّه، مؤكداً أن سر اليهودي هو سرّ الكتاب الديني الذي يؤمن به. يقول: «والناس اليوم يغفلون عن ذلك

ويبحثون عن أسباب ما يفعله الغزاة الصهيونيون الحديثون من مثل هذه الأفعال. ودون أن ينتبهوا إلى أن ذلك شرع ديني عندهم يقرأون نصوصه صبحاً ومساءً ويتشرّبونه في كل قطرة من دمائهم. جـ : ١. ص: ٨٥». ولذلك، لن تكون الممارسة اليهودية، التي تحرق كل ما غايرها، إلا تجسيداً خالصاً لـ «سفر تثنية الاشتراع»، حيث على اليهودي أن يتعامل مع ما عداه بوسائل البتر والقطع والاستئصال والإبادة.. يقول الرب في هذا «السفر» للشعب اليهودي : «لأنك شعب مقدس للرب إلهك وإياك اصطفى الرب إلهك أن تكون له أمة خاصة من جميع الأمم على وجه الأرض». يحرق اليهودي الآخرين بنار إلهية، لا حبّاً بالنار، بل تجسيداً لإرادة إلهية تجسّدت، لهباً، في الإرادة اليهودية.

يؤكّد دروزة، وهو يقرأ الأسفار اليهودية، قوة النص وسلطة الكلمات. فهناك أولوية النص على التاريخ، حيث التغيّر يطال كل شيء ولا يصيب الكلام الالهي.

وأولوية الشرع الإلهي على المعايير الإنسانية، فوصايا الربّ عادلة وهي تحرق الزرع وتسمل عيون الأطفال. وأولوية الحق اليهودي على حقوق مَنْ غاير اليهود، طالما أن اليهود «أمة خاصة»، اصطفاها الربّ وأعلى من مقامها دون الآخرين. يرتبط الأمر بعلاقة اليهودي بمقدس، هو جزء منه وامتداد له، وذلك في كتابة إلهية لا تفصل بين اليهودي والمقدس أبداً. فاليهودي يمتثل، في لحظة أولى، للكتاب الإلهي الذي أُنزل عليه، ويمتثل، في لحظة تالية، للصورة التي أعطاها الرب له، ووضعه فوق البشر. بهذا المعنى، يتحصّن اليهودي بالمقدس ويجسّده في آن، أي أنه يحمل في ذاته ضماناً إلهياً، يعصمه عن الخطأ، ويضع بين أفعاله وأفعال الآخرين مسافة لا يمكن إلغاؤها.

يفضي التحصّن بالمقدس والاعتقاد بتجسيده، أو «الاختصاص بالتأييد الربّاني» بلغة دروزة، إلى أمرين، أولهما: الوقوف فوق البشر، تماشياً مع إرادة إلهية تتشخصن في الإرادة اليهودية، وثانيهما : الوقوف فوق التاريخ، اتفاقاً مع إرادة إلهية أزلية لا تتفق مع التاريخ. حين يشير دروزة إلى الأمر الأول يكتب: «فقد عاشوا في جو الأسفار وتلقيناتها ينظرون إلى غيرهم نظرة استعلاء وكيد وكره ومكر... وعاشوا منعزلين لا يمنحون الأوساط التي كانوا يعيشون فيها حباً ولا ثقة ولا ولاء ولا وفاء... جـ : ٦١». والأمر الثاني، أي الوقوف خارج التاريخ، فأكثر صَلَفاً وتعنّتاً. ذلك أن الانتساب، وَهْماً، إلى الفضاء الإلهي، يُملي على اليهودي أن يفتش عن معنى حياته في الفضاء المتوهَّم، مُعْرضاً عن عالم الأرض والبشر، الذي لا يوافق ماهيته. ولهذا تداعت المدن، قديماً، أمام «بني اسرائيل» بـ «معجزة ربانية»، وصمدت في وجوههم مدن أخرى، حين فرّت منهم «المعجزة» بسبب ذنوبهم وخطاياهم. وفي الحالين، يبقى اليهود في عالم «الاختصاص الرباني»، بعيداً عن البشر. فنصرهم يأتي من إيمانهم، وهزيمتهم تصدر عن ذنوبهم. كأنهم يعيشون في زمن مغلق متقشّف، قوامه الإيمان والخطايا العارضة.

يشرح دروزة العدوانية اليهودية بعدوانية النصوص الدينية اليهودية، منذ القرن «الثاني

عشر قبل الميلاد» حتى اليوم. كأن يكتب : «إن الصهيونية تستوحي كل خطواتها وممارساتها من هذه الأسفار وما ترسمه من خطط وتسجله من تسجيلات على اعتبار انها خطط دينية واجبة الالتزام ولا يمكنها أن تحيد عن أي شيء منها ولسوف يظل ذلك محركاً لها في كل وقت دون هوادة ولا فتور .... جـ : ١ ص: ٦٩ – ٧٠». وبالتأكيد، فإن المؤرخ الفلسطيني لا ينظر إلى تلك النصوص كنصوص سماوية، بل ككتابات موضوعة ذات أبعاد برجماتية، أملاها أكثر من سياق، كأن تحتفي بالخصوصية اليهودية الخارقة وهي تحتفي بنصر اليهود على غيرهم، أو أن تستنهض في اليهود إرادتهم الإلهية بعد هزيمة غير متوقّعة. وعلى هذا، فإن الأسفار اليهودية المختلفة لا تمثّل ديناً إلهياً، مرجعه المشيئة الإلهية، بل ايديولوجيا دينية، مرجعها سلطات بشرية موتورة، مشغولة بالثأر والانتقام وتقويض استقرار الآخرين. يقول دروزة : «ومن الدلائل على أن سفر التكوين كتب بعد طروء بني اسرائيل على أرض كنعان ونشوب العداء بينهم وبين الكنعانيين... ص: ١٦. جـ : ١»، أو : «والروح العدوانية في تسجيلات السفرين (سفر الخروج وتثنية الاشتراع) صارخة..... ونعتقد أنها قد دوّنت أو تدوولت معانيها في ظروف انتصار اسرائيلي قوي.... ص: ٦٤. جـ : ١»، أو : «ومع أن الأوهام اليهودية تتسم بالسمة الدينية فالدين الصحيح براء منها لأنها تتناقض معه كل التناقض. ص: ٧٠». يقرأ دروزة الدين السماوي، بالمعنى النبيل للكلمة، بمقولات التسامح والمحبة ورفض الظلم والعدوان، وهو ما لا يأتلف مع أسفار يهودية، تؤلّه اليهودي وتؤنسن الإله، كي تستولد منهما عنفاً مقدساً. ولعل هذا «العنف المقدس» هو الذي يضع الأسفار اليهودية خارج النص الديني الإلهي، فالله لا يحضّ على العنف، والدين الإلهي، يهودياً كان أو اسلامياً أو مسيحياً، يتوجّه إلى البشر جميعاً، بعيداً عن المراتب والطبائع المزعومة. بهذا المعنى «فإن بني اسرائيل حرّفوا بتسجيلاتهم رسالة موسى العامة التي تدعو جميع الناس إلى ربّ العالمين... ص : ٩٤. جـ : ١».

تنتهي الأسفار اليهودية، وقد انحرفت عن رسالة موسى، إلى جملة من الأساطير المتحجّرة. وما هذه الأساطير، كما يرى دروزة، إلا ترديد لذكريات قديمة، أعادت الرغبة بناءها، ونسبتها إلى الإله. ولهذه الذكريات، بالتأكيد، مرجع موضوعي ما، دون أن يعني ذلك أبداً أنها قد حصلت كما أرادتها الذاكرة اليهودية أن تكون. فالذاكرة الأخيرة لا تتخيّل معيشاً مضى، بل تعيش متخيلاً لم يرَ الحياة. والخلط بين المتخيّل والمعيش يحوّل التاريخ إلى حكاية، ويحرض اليهودي، الذي تسكنه الأساطير، على إعطاء حكايات التاريخ النهاية التي يريد. وهذا ما يحمل دروزة على القول: «الصهيونية حركة تستمد وجودها وعقيدتها من أوهام أسطورية ترتفع إلى أربعة آلاف عام متحجّرة كل التحجّر وعدوانية كل العدوانية... ومع أنها تتسم بالسمة الدينية فالدين الصحيح براء منها.... ص: ٧٠».

يبني دروزة خطابه، وهو يدرس العدوانية اليهودية، على أطروحات ثلاث، هي: عدوانية النص الديني المؤسطر، انحراف الأسفار اليهودية عن رسالة موسى، الديمومة الفاعلة للنص

الديني. تفسر الأطروحة الثالثة عدوانية الحركة الصهيونية، وتطابق العدوان الصهيوني الحديث مع العدوان الاسرائيلي القديم، ذلك أن الأول يكرّر الثاني لا أكثر. يكتب دروزة : «ولسوف يذهل القارئ حينما يقارن بين هذه المراحل (العدوان القديم) وبين مراحل الصراع الجديد الذي نشب بين الصهيونية وأهل فلسطين وبلاد العرب الأخرى نتيجة لتكرار الحماقة واتجاه اليهود الصهيونيين مرة أخرى إلى فلسطين... ص : ٧٨»، أو : «ومن المحزن الممضّ أن كل هذا تكرّر تجاه الغزاة القدماء حين اعتدوا على غرب الأردن. ص: ٨٦». يأخذ دروزة بمقولة التكرار مبدأً للتفسير، طالما أن النص الديني كان فاعلاً ومسيطراً في العدوانين القديم والجديد. ولهذا يستهل كتابه بعبارة «التاريخ يكرّر ذاته». فما يحصل في فلسطين اليوم حصل فيها منذ زمن طويل. ويكفي، بالتالي، قراءة القديم وتأمل نهاياته، من أجل التعرّف، بلا مشقة، على العدوان الحديث والحدس بنهاياته القادمة. ومع أن دروزة يأتي بملاحظات نيّرة وهو يفسر ظهور الصهيونية، كربطها بصعود القوميات الحديثة، وبأهداف استعمارية وبغايات سياسية بحتة، فإنه يتمسك بأطروحته الأساسية، التي ترى في الصهيونية استئنافاً لعدوان قديم، وترى في عدوانية الأسفار اليهودية مرجعاً للصهيونية وللعدوان القديم في آن.

يثير خطاب دروزة، وهو يشرح الصهيونية الحديثة، أسئلة عديدة، يرتبط أولها بمبدأ : التكرار التاريخي. فإذا كانت الصهيونية مجرد استعادة لعدوان قديم، فإن التاريخ، والحال هذه، مجرد زمن متتابع فارغ ومتجانس. وتصور كهذا يلغي، فعلياً، معنى التاريخ، لأن الأخير، وفي معناه الحقيقي، جملة تحوّلات مادية لا يمكن الرجوع عنها. يساوي المؤرخ الفلسطيني بين مبدأ التكرار ومبدأ التناظر، علماً أن الأخير يؤوّل ظاهر الأشياء ولا يشرح بنيتها الداخلية. فقد يبدو، ظاهراً، أن الصهيونية استرجاع لحلم أسطوري قديم، دون أن يعني ذلك أن البنية الصهيونية هي بنية الحلم الذي انقضى. فعلى مستوى البنية، فإن الصهيونية، رغم ما يخالطها من أوهام أسطورية، جزء من العالم الأوروبي الحديث. ففي المستوى الأيديولوجي، فإن في الصهيونية أصداء «مقلوبة» لمقولات التحرر الإجتماعي والقومي وأفكار المغامرة والاكتشاف ورسالة الرجل الأبيض الحضارية، وهي من أفكار الثورة البرجوازية.. بل إن البعض، وعلى تخوم موسى هسّه وكافكا، رأى في فلسطين مكاناً طهرانياً يحرّر الإنسان من اغتراب المجتمع الرأسمالي. وعلى المستوى السياسي، فإضافة إلى قومية متخيّلة تستنجد بأطياف أسطورية، كانت هناك مشاريع سياسية استعمارية، تلبّي مصالحها وهي تلبي مصالح حركة مشتقة منها، هي: الحركة الصهيونية. بهذا المعنى، فإن البنية الصهيونية، أيديولوجيا وسياسية واستراتيجيا، هي بنية معاصرة ارتاحت إلى فكرة فلسطين، لأسباب متعددة، ليس آخرها أساطير الأجداد الأولين. وعلى هذا، فإن انتصار المشروع الصهيوني في فلسطين لا يعود إلى «عدوانية الأسفار اليهودية»، التي يقول بها دروزة، بل إلى انتصار الثروة البرجوازية الأوروبية على التعاليم الدينية وانتصارها، تالياً،

على البلدان المتخلّفة، طالما أن البنية الصهيونية، في تشكّلها الأول، جزءاً من الزمن الأوروبي المعاصر.

يفضي تفسير دروزة للحركة الصهيونية إلى إشكال فكري ملتبس، يمكن أن يُصاغ بالشكل التالي: إن كانت عدوانية الصهيونية أثراً لعدوانية الأسفار اليهودية التي تؤمن بها، فإن تحقيق السلام لا يكون ممكناً إلا من خلال الاقتراحين التاليين: إمّا تحرير اليهود من دينهم الزائف المعارض لرسالة موسى، أو مجابهة الدين اليهودي الزائف بدين سماوي صحيح. يختزل الاقتراح، في شكليه، التاريخ كلّه إلى إشكال ديني، عاجز بطبيعته عن شرح التاريخ وعن التعامل التاريخي مع قضايا الحرب والسلام. فالسيطرة الأوروبية على العالم، والصهيونية الأولى مشتق لها، لم ينجزها التعامل الصحيح مع دين سماوي صحيح، بل الانتقال من «الإنسان الكنسي» إلى الإنسان الطليق. والتصور الديني للعالم لا ينتهي إلى شيء كثير، لأنه وهو يميّز بين الحرب والسلام يميّز، لزوماً، بين الجماعة الضالة والجماعة المؤمنة، أي يبدأ بمنطق التحارب وينتهي به، طالما أن على المؤمن أن يردّ الضال إلى جادة الصواب.

يدفع التصور الديني محمد عزة دروزة إلى إشكال ملتبس في أكثر من مكان. فهو يتحدّث، وفي أكثر من مكان، عن ضرورة تحرير الوعي المسيحي من الأساطير اليهودية، ذلك أن هذا الوعي لم يقف بعد على حقيقة «الدين اليهودي» الزائف، الذي انحرف عن رسالة موسى منذ زمن ساحق في بعده. والمؤرخ مخلص لتصوره، يسوّد العنصر الديني على غيره، ويضع جانباً مفهوم «ميزان القوى»، الذي يصوغ العالم فعلياً، في تجلياته التي تتضمن السياسة والاقتصاد والثقافة والتقنية والإعلام... ولعل التصور السابق، هو الذي يجعل دروزة لا يحرّر اليهود من «الخطيئة الأولى» إلا ليربطهم بها من جديد. فقد ولدوا أسوياء، ثم سقطوا سريعاً، ودون شفاء، في الاعتداء على الغير، حتى أصبح هذا الاعتداء عنصراً محايثاً للشخصية اليهودية. ومع أن دروزة يدخل في خطابه فكرة «العقدة النفسية»، كي ينقل اليهود من أرض اللعنة إلى مقام المرض، فإن طول مدة المرض تعيد خلقه كلعنة جديدة.

أراد دروزة، وهو يقرأ التاريخ اليهودي، أن يكون موضوعياً. وعثر على ضالته في أسفار العهد القديم (سفر التكوين والخروج واللاويين والعدد والتثنية). بل إنه ذهب إلى نسختين منها، بروتستانية، وهي تسعة وثلاثون سفراً، وكاثوليكية، وهي ستة وأربعون سفراً. لكن الموضوعية التي قصدها المؤرخ، ومن وجهة نظر معرفية، ليست ممكنة، لأنه وقف، ايديولوجياً، على أرضية الايديولوجيا اليهودية التي ينقضها، أي أنه ردّ على المحاكمة الدينية بمنظور ديني أيضاً. ولعل هذا المنظور قاده إلى أسطورة الأصل، حيث الأصل القديم يعود في المستقبل كما كان، كما أشار آلتوسير إلى ذلك ذات مرة. وبما أن الأصل اليهودي القديم شرير ومنهزم، فإنه راجع، لزوماً، في المستقبل شريراً ومنهزماً أيضاً. ينتهي مفهوم التاريخ مُنهياً معه مفهوم السياسة. وبسبب مبدأ التكرار التاريخي، وهو أثير لدى دروزة وعزيز

عليه، يأتي الأصل الفلسطيني خيّراً ومنتصراً في الماضي والمستقبل معاً. في فلسفة الأصل، التي ترى في التاريخ حكاية سعيدة وبسيطة، تغدو الصهيونية ظاهرة قديمة، بل ظاهرة لا زمن لها تساوي لعنة إلهية متحرّرة من الزمن أيضاً، وتصبح الكيانية الفلسطينية حاضرة في جميع العصور. وما كلمة «كنعان»، التي يردّها البعض بغبطة غير منقوضة، إلا ترجمة أسطورية لفلسفة الأصول، التي تبني مجداً فلسطينياً قديماً بحجارة مجد مقدس قائم في كل الأزمنة. والفلسفة هذه ليست بعيدة عن ثنائية الخير والشر في شكلها الحكائي، إذ الهزيمة قائمة في الشر قبل ميلاده. ولذلك يستطيع دروزة أن يكتب في نهاية الجزء الثاني من «العدوان الاسرائيلي القديم....» السطور التالية: «مما تقدم يبدو واضحاً أن استمرار الصراع حتمي بين العرب والصهيونية إلى أن ينتهي بالانتصار الحاسم لأحد الفريقين. ومقتضى التاريخ ونواميس الاجتماع أن يكون ذلك للعرب دون الصهيونيين... ص: ٢٥١». إن كان بعض الفلسطينيين يشتق التفاؤل من الصراع وجمالية الإرادة، فإن دروزة يستقي تفاؤله من ضمان إلهي.

٣ ـ منطق التاريخ والتراجيديا الفلسطينية :

مزج دروزة في «مذكرات وتسجيلات» بين السيرة الذاتية وسيرة جماعية، فكتب عن شاب نجيب التقى جرجي زيدان في نابلس واقتفى أخبار محمد عبده، وسجّل وقائع شعب تنتهك حقوقه قوى أجنبية متعدّدة. ولهذا أعطى كتابه، في جزأيه، عنواناً فرعياً هو : «مئة عام فلسطينية». لكن دروزة، الذي سجّل وقائع التاريخ من وجهة نظر عدالة فلسطينية قادمة، آثر أن يدوّن «الحقيقة الفلسطينية»، بشكل متسق، وفي كتاب من جزأين أيضاً، عنوانه «القضية الفلسطينية، في مختلف مراحلها»، ظهر في طبعته الأولى عام ١٩٦١، في ألف صفحة تقريباً.

وما كتبه دروزة تميّز من غيره. فالرجل يكتب عن وقائع عاشها وشارك فيها وسطّرها كمؤرخ محترف. يقول شارحاً طبيعة عمله ووظيفته : «إننا كنا شهود عيان من جهة، وفي بهرة العمل في هذه الأحداث والمشاهد والأدوار من جهة، وكنا ندوّن مذكرات في صددها من جهة. فرأينا أن هناك أشياء كثيرة يحسن نشرها والتعليق عليها بشيء من الاسهاب خدمة للتاريخ السياسي والنضالي لهذا القطر العربي وقضيته. جـ : ١. ص: ٢١». وواقع الأمر، أن دروزة يسمح بأكثر من قراءة للقضية الفلسطينية : قراءة أولى تساوي بين سيرة دروزة وسيرة فلسطين، بسبب حضور مستمر في الكفاح الوطني، توقف بين ١٩٤١ و ١٩٤٥، ذهب فيها الرجل إلى تركيا، إثر الغزو الإنجليزي لسوريا ولبنان أوائل ١٩٤١. قراءة ثانية كُتُبية، إن صح القول، جاءت في كتب كثيرة أشهرها : «القضية الفلسطينية». قراءة ثالثة، يصوغها القارئ، مُعْرضاً عن الأحداث المتتابعة، وذاهباً إلى القضايا التي تثيرها أحداث متلاحقة، تبدو مختلفة في الظاهر ومتساوية فيما يتجاوزه.

يتعامل كتاب دروزة «القضية الفلسطينية» مع زمن تتابعي يتوزّع على أحداث متلاحقة. ولذلك يبدأ الجزء الأول بعنوان كبير : الدور الأول ١٩١٧ – ١٩٣١، ويأخذ الجزء الثاني بعنوان مواز هو : الدور الرابع ١٩٣٩ ـ ١٩٤٥. وفي هذين الجزأين يتابع المؤرخ الزمن المستقيم الذيّ يصوغ الأحداث: وعد بلفور، ثورة يافا، الكتاب الأبيض، هبة البراق، ثورة فلسطين الكبرى، وَهْن الشعب الفلسطيني، حرب ١٩٤٨..... إذا وضع القارئ التتابع الزمني جانباً، ورأى إلى جملة العناصر التي تصوغ الأحداث، وصل إلى شيء محدّد يدعى بـ : التراجيديا الفلسطينية. فقد كانت فلسطين، رغم الكفاح الشعبي، تذهب بشكل مستقيم إلى مآلها المحتوم. ولن يختلف الكفاح الشعبي عن خطا واضحة لثائر شجاع ذاهب إلى المقصلة. فالخطوة الواضحة، التي لا تشي بخوف وانهيار، لن تعصم القلب الشجاع عن الوصول إلى المكان الذي لا يرغب فيه.

يضع المؤرخ في بدايات كتابه عنواناً فرعياً هو : «الحركة الفلسطينية منذ البدء». وبعد صفحتين، وإضاءة لهذا «البدء» يضع عنواناً فرعياً آخر هو : «تجدّد الحركة في مؤتمر حيفا». يتضمن السطر الأول الذي يلي «التجدّد» الكلمات التالية : انهيار، صدمة، عزلة، يأس. والمقصود هنا هو : انهيار العهد الفيصلي في دمشق الذي صدم شعب فلسطين وتركه يقاتل وحيداً، بعد أن يئس من التضامن العربي. انتهى العهد المنهار في منتصف ١٩٢٠، وأعقبه بعام ذهاب الوفد الفلسطيني الأول إلى لندن. إن ما أعقب «العهد الفيصلي»، وهو مليء بالسلب، يظهر من جديد تحت عنوان جديد هو : دسائس اليهود بين العرب. والسلب الجديد هو : «أن اليهود استطاعوا أن يحملوا بعض المارقين والمأجورين على الإبراق إلى لندن بعدم تمثيل الوفد لعرب فلسطين كافة وبوجود فريق من العرب راضٍ عن الوطن القومي (اليهودي) ومقتنع بفائدته. ص: ٤١». وعلى الرغم من هامشية المارقين، وهم من الذين احترفوا العمل السياسي، فإن دروزة يندّد بهم دون انقطاع، كما لو كان هؤلاء جزءاً، لا يموت، من الحياة السياسية في فلسطين، التي، نادراً، ما عبّرت عن إرادة الشعب الفلسطيني، ولذلك يعود المؤرخ، وفي الصفحة ذاتها، فيتحدث عن «المائعين والطامعين والنكرات من العرب في فلسطين»، ويتكلم، بعد صفحة، عن «الشذّاذ المعروفين»، الذين يعتقدون أن توطيد مواقع المستعمر الانجليزي يوطّد سيطرتهم، كما يشير دروزة في أكثر من مكان.

بعد صفحات قليلة جداً يأتي العنوان الفرعي التالي: الحزب الزراعي والحزب الوطني، وهما حزبان «كان لهما أثر قوي في تفرق الصفوف وتوهين العزائم وإضعاف الحركة الوطنية. ص: ٤٦». في الصفحة اللاحقة عنوان جديد هو: كلايتون وأصبعه. موضوعه دور موظف إنجليزي في استقطاب «الوصوليين البارزين من العرب. ص :٤٧». أما الصفحة اللاحقة، ويتوسّطها عنوان: «مدى ظهور الحزب الوطني» فتأخذ بلغة أكثر حدّة وشدّة، وهي تندّد برجال الحزب الوطني، الذين كان لهم: «مواقف عديدة في مساوقة الحكومة والسير في توجيهاتها ومناوأة الحركة الوطنية كما كان لبعضهم يد بارزة في السمسرة

وبيوع الأراضي لليهود. ص : ٤٨»، إلى أن يقول : «إن ما كان من دسائس ودعايات، وما لعبته الأوشاج والأنساب والعصبيات والمنافسات المحلية من أدوار قد ساعد كثيراً على تحقيق شيء غير قليل من تلك الغاية وعلى طروء شيء غير يسير من الفتور والوهن على الحركة الوطنية ونشاطها. ص: ٤٩».

ولن يختلف الأمر على الإطلاق في الصفحات اللاحقة. فالعنوان الخاص «حول المجلس الإسلامي» يشرح التحارب المفتوح بين عائلتين شهيرتين على المناصب الدينية، تدفع المؤرخ إلى تفصيل جديد عنوانه : «انتخابات المجلس الإسلامي وأثرها في ضعف الحركة الوطنية. ص : ٥٣». وربما يقدّم المقطع التالي صورة عن فلسطين في منتصف العشرينات : «وهكذا كان في فلسطين سنة ١٩٢٥ منظر كريه بائس ومحزن ومؤسف معاً اختلط فيه الحابل بالنابل وتساند فيه المخلص مع المغموز، وفسدت فيه المقاييس وانحطت الأذواق والأخلاق وضاع المنطق... ص : ٥٤». ومع أن دروزة لا يكتب كثيراً عن الحركة الشعبية، وهي حركة عفوية وموسمية وبالغة الوطنية، فإن فضاء الاحتراف السياسي، الذي يتحدّث عنه، مخترق بـ «حرب أهلية» دائمة، ذلك أن هذا «الاحتراف» منصرف إلى المصالح الذاتية والعائلية لا أكثر. بيد أن المأساة الأولى، أي الحرب الأهلية على مستوى الأعيان، لا تلبث أن تتناتج في مأساة ثانية، لأن قادة الحرب الأهلية على المستوى الفوقي، هم الذين كانوا يتحكّمون بحركة شعبية عفوية، محظور عليها الاقتراح والعمل السياسيين.

يتحدّث دروزة، وبنبرة حارقة، عن ضياع المنطق واختلال المعايير. فوفقاً للمنطق، فإن الصفة الوطنية في فلسطين، وخارج فلسطين، تتعيّن بموقف المستعمَر (بفتح الميم) من المستعمِر (بكسر الميم). غير أن المنظر الفلسطيني البائس، الذي استمر أمداً غير قصير، كما يقول المؤرخ (ص ٥٧)، أنتج «الوطنية الثنائية» أو «الخنثوية»، التي تعني وقوف عدد من السياسيين إلى جانب الاستعمار الانجليزي، بحجة أنه لا يمكن مقاتلة الإنجليز واليهود معاً. ومع أن «الخنثوية» توقفت خلال ثورة ١٩٣٦، فإن «استنساخ مرضى القلوب» عاد قوياً بعد انطفائها، فاتحاً الطريق لـ «تيار السمسرة وبيع الأراضي إلى اليهود دون ما حرج ولا خوف ولا تجريح، حتى كاد يستسيغ ذلك بعض المعروفين من الوطنيين النظاف وأن يسقطوا هم الآخرون في هوّته بل ومنهم من سقط فيها بشكل من الأشكال... ص : ٥٧». ومع أن المنظر السياسي البائس استمر ردحاً من الزمن غير قصير، بلغة دروزة، فإن كتاب «القضية الفلسطينية»، في عناوينه الأساسية والفرعية، يدلّل على مشهد بائس عاش طويلاً. فبعد منتصف العشرينات، التي أشار إليها المؤرخ بلغة شاكية، تأتي بداية الثلاثينات، حيث عُقد «مؤتمر إسلامي» التهمت «الطبيعة الشرقية» سريعاً شعاراته الطنّانة، وحيث «جرؤ بعض كبار مرضى القلوب والوطنية على تشكيل شركة للمتاجرة في الأراضي التي أخذت حركة الطلب عليها تشتدّ وأسعارها ترتفع بسبب هجرة اليهود الألمان ... ص: ٩٠». وما أن انتهت الحرب العالمية الثانية، والنكبة تطرق الأبواب طرقاً عنيفاً، حتى انفتحت الحياة الوطنية

الفلسطينية على الفراغ، فـ «اللجنة العربية العليا»، التي كانت تتابع الشأن الوطني، ولو بقدر، تفككت، ولم تأخذ مكانها أية لجنة لها قيمة. ولذلك يبعث دروزة من دمشق، وفي السابع والعشرين من تشرين الثاني عام ١٩٤٥، إلى أحد أصدقائه الرسالة التالية : «فقد كان الحال شيئاً محزناً من دون ريب، وكان من شأن الفراغ الذي نشأ من عدم وجود هذه اللجنة أن يضرّ بسمعة فلسطين وقضيتها ضرراً بالغاً. وكل ما نرجوه بعد الآن أن يتم الانسجام والتمازج بين الصالحين....» [٧]. ويعود دروزة فيكتب إلى صديقه في أيار ١٩٤٦ : «إن الموقف الخطير الذي تقفه البلاد يجعل التضامن والتساهل في الوصول إليه محتماً على كل وطني، فالناس في الخارج يتأذّون وإخوانكم يتأذّون معهم من سيرة التشاد على عدد المقاعد والأشخاص بين الزعماء في فلسطين ويرون في ذلك مهزلة أليمة...» [٨].

تبدو «الحرب الأهلية المفتوحة»، وكما يبرهن دروزة، الصفة الأدقّ التي توافق سياسة الوجهاء والأعيان والزعماء. فما من مبادرة وطنية إلا وتنتج من داخلها ما يقوّضها، وما من فعل أخلاقي مسؤول إلا ويستولد ما يبدده. كما لو كانت الحركة السياسية الوطنية، كما عرفتها فلسطين، بين وعد بلفور وقيام الدولة الإسرائيلية، نفياً لمعنى السياسة والوطنية معاً، مع استثناءات أكيدة، كانت تُدفع دفعاً إلى اليأس واللواذ. وتظهر هذه الحقيقة عارية عند الوقوف على القاموس اللغوي الدارج على قلم دروزة، والذي يتضمن: مرضى القلوب، الميوعة، التفكك، تلبية الولائم الإنجليزية، القلة الوطنية العاقلة، التهاتر، التشاد، الوهن، الصلات المشبوهة، التشتّت، الروح الحزبية الشخصية، التنافس المقيت.... يفضي ما يقول به دروزة إلى فكرة أساسية هي: غياب السياسة المجتمعية في غياب العلاقات المجتمعية. فقد شكّل الوجهاء والأعيان والزعماء، مع استثناءات قليلة، مجتمعاً فوقياً مراجعه المصالح الذاتية والعائلية والجهوية، أي جماعة عضوية، لا تحيل على المجتمع والوطن، بالمعنى الحديث للكلمة. ووجد، في المقابل، مجتمع تحتي فلاحي، وهو الغالبية الفلسطينية، يتأسس بدوره على العلاقات العضوية، وعنوانها العائلة ومشتقاتها، دون أن تمنع عنه هذه العلاقات شعوراً عميقاً وكفاحياً بمعنى الوطن، بسبب ارتباطه بـ «الأرض»، التي تؤمّن له الرزق والاستقرار والهوية. وبسبب ذلك كانت ثورة ١٩٣٦ ـ ١٩٣٩ ثورة ضد الاستعمار الإنجليزي والمشروع الصهيوني وسياسة الأعيان. وإذا كان فشل الثورة قد فتح الباب واسعاً أمام ضياع فلسطين، فإن هذا الفشل حرّر «الزعماء» من العمل السياسي، حتى في شكله الشكلاني ـ البرجماتي، وأطلقهم في بحث مسعور عن مصالحهم الخاصة، التي لم تلتفت إلى فلسطين، لا قبل النكبة ولا بعدها.

بدأ دروزة، الذي اتصل بعز الدين القسام ذات مرة، كتابه بـ «الانهيار الفيصلي»، وأعقبه بالانهيارات اللاحقة في فلسطين. كأن الانهيار هو الزمن الثابت الذي يوحّد كل الأزمنة، أو كأن الزمن الراكد مرجع لما غايره من الأزمنة. ولهذا، فإن كتابة التاريخ الفلسطيني الحديث كزمن تتابعي، لا تحمل الكثير من المعنى، إلا إذا لازمها تاريخ آخر أكثر تعقيداً، يدلّل على عقم

الزمن التتابعي ولا جدواه. ولعل هذا التاريخ التتابعي، ومن وجهة نظر المهزوم، هو الذي يحوّل التاريخ إلى حكاية، يكتب بدايتها التاريخ ويضع نهايتها وعي مهزوم يهرب من التاريخ. ينهي دروزة «القضية الفلسطينية» بالسطور التالية: «فدولة اليهود في فلسطين عوامة، ولا أقول جزيرة، في خضم عربي صميم. وهذا الخضم يزداد قوة وهولاً وهياجاً واضطراباً حولها ولسوف يحطمها ولن تستطيع أن تصمد أمامه إلى ما شاء الله.... ص : ٣٥٢».

في الجزء الثاني من كتابه «مذكرات وتسجيلات»، يرى دروزة انهيار العهد الفيصلي في أسباب أربعة : غدر فرنسا وبريطانية بخاصة، وعدم تنظيم قوة حربية كافية، وعدم تحلّي فيصل إذ ذاك بالصفات المقتضية، وعدم نضوج رجال الحركة وهشاشة بنية الأمة العربية بفعل السبات الطويل. فإن توقّف أمام السبب الأخير، تحدّث عن «أمة مفككة الأوصال موزّعة الأهواء والأفكار والميول فقيرة في كل شيء مرتكسة في الجهل التام مضى عليها قرابة ألف عام في سبات. ص : ٢١٩». والأمة المفككة في أوصالها والغارقة في جهلها صورة عن فلسطين، التي هي منها. والانهيار الفلسطيني امتداد للانهيار «الفيصلي» الذي لا ينفصل عنه. ولذلك ينتسج التراجيدي الفلسطيني بخيوط عربية وخيوط فلسطينية متناظرة، طالما أن الألف العام من السبات تتوزّع على الطرفين معاً. وإذا كان دروزة قد رسم صورة كريهة ومقيتة لفلسطين في منتصف العشرينات، فإنه يقدّم صورة أشدّ مقتاً وأعمق بؤساً للأمة العربية عشية ضياع فلسطين. وسيضيق قاموسه اللغوي عن وصف الاستخذاء والاستنقاع والابتذال والخنوع والتآمر الذي كان يخترق العالم العربي، وهو يترك «فلسطين الشهيدة» تذهب إلى مآلها الأخير. وبقدر ما كانت القوى الاستعمارية تبني المشهد السياسي الفلسطيني وتهدمه، كانت القوى ذاتها تفتح أبواب القصور العربية وتغلقها حين تشاء. وبما أن المساجين لا يحاربون، فقد كان على من ذهب إلى المعركة أن يموت أو أن يعود إلى السجن من جديد.

لا يرسم دروزة، وهو يرصد التراجيديا الفلسطينية، فعلاً عربياً إلا ويعطفه على الإخفاق الذي يؤول إليه. ينقلب المشهد تماماً وهو يرى إلى المشروع الصهيوني، الذي تنصره الإرادة الإنجليزية والأمريكية والأوروبية وخبرة يهودية متراكمة، أي تنصره القوى التي هزمت «الألف عام تقريباً من السبات». بهذا المعنى، فإن انتصار الصهيونية هو انتصار «الحضارة الأوروبية»، التي تتخفّف من معايير الحضارة وهي تتعامل مع «الطوائف غير اليهودية في فلسطين». ودليل حضارتها إلغاء الشعب الفلسطيني كشرط للتعامل معه، وإرجاعه إلى «مجموع غير يهودي»، كما لو كان ما هو يهودي هو المرجع الذي يقترح الكلمات وأحوال الصفات. ولهذا استطاع اليهود، في بداية العشرينات، في زمن المسؤولين البريطانيين وصموئيل وبنتويش، وهما يهوديان صهيونيان، أن يعقدوا «صفقات الأراضي بالأسعار الزهيدة وزالت معالم عشرات القرى العربية، ومنح اليهود امتياز كهرباء عموم فلسطين وامتياز استثمار البحر الميت، الذي قدرت كنوزه بأربعة وعشرين ملياراً من الجنيهات. وأقطع

اليهود أكثر أراضي الدولة ووضعت القوانين الحامية للصناعات اليهودية.... ص: ٣٤».

خلقت «التراجيديا الفلسطينية» زعامات لا تعرف معنى التاريخ، وآلهة استعمارية أوروبية معجزاتها البارود والمدافع والوعود الكاذبة، فالقوة تعطي لصاحبها حق الكذب بلا رقيب، وتملي على الضعيف أن يرى في الكذب صواباً. وكان على المؤرخ دروزة، الذي حلم بفلسطين منتصرة، أن يجيب على سؤال كئيب: كيف يكتب المهزوم هزيمته؟ وإذا كان بإمكان عشاق الخطابة العربية أن يؤجّلوا سؤال النصر إلى الأبد، وأن يصيّروا الأبد إلى لحظة من الزمان نافلة، فقد كان على دروزة أن يحترم المؤرخ الذي فيه وأن يحتفظ بالمحرّض الذي لازمه في حياته كلها. وفي دفاعه عن المؤرخ، الذي هو منه وفيه، كان على دروزة أن يقوم بعمله كما يجب أن يكون. فقام، أولاً، بوضع «التراجيديا الفلسطينية» في سياقها، فهي علاقة في «الانهيار الفيصلي» والانهيار هذا علاقة فيها، و«السبات الطويل» يوحّد الطرفين. فالأحداث لا تصبح تاريخية إلاّ إذا وُضعت في إطار تطور معيّن، يُلزم المؤرخ بربطها بتسلسل زماني محدّد. وقام، ثانياً، بإظهار تلك العلاقة المؤسسية بين الأحداث التاريخية والوعي بها، ذلك أن «بعض فلسطين» كان يعيش حدثاً ولا يعرف دلالته، مما جعل الكثير من الفلسطينيين يعتقدون أنهم هازمون لأعدائهم لا محالة. وإذا كان دروزة المحرّض مؤمناً، بلا هوادة، بـ «ضلال اليهود وخسرانهم»، فإن المؤرخ فيه، وهنا العنصر الثالث، وضع «تصورات المثقف» جانباً، ورأى «عمل اليهود المجتهد» من أجل السيطرة على فلسطين، بل رأى فعلاً بطولياً، أحياناً، وعملاً منظّماً متقناً، لا يعرفه العرب ولا يميلون إليه. كأن يكتب في الجزء الثاني من «القضية الفلسطينية» : «ومن الجدير بالذكر ان الثورة اليهودية كشفت عن جيل يهودي جديد ومتحمس لقضية الدولة اليهودية والقومية اليهودية والوطن القومي التاريخي الكبير الشامل كل الحماس ومؤمن كل الإيمان، وكان يضطلع بالثورة متحملاً جسيم التضحيات بالرضاء والاغتباط، وقد ظهر أثر هذا بما كان من جرأة عظيمة وإقدام مدهش في مختلف الأعمال والحركات والمواقف رغم ما كان يقع منهم من ضحايا جسيمة، كما ظهر أثره في المحاكمات، حيث كان المتهمون يعترفون بأعمالهم بزهو واعتداد ويعلنون عن تصميمهم على الاستمرار فيها وشرعية ثورتهم... ص: ١٦». تضيء هذه السطور، كما غيرها، التناقض الموضوعي في شخصية دروزة، إذ المحرّض فيه يتعامل، في أكثر من مكان، مع «ضالين، كُتبت عليهم المهانة إلى يوم الدين»، بينما يبتعد فيه المؤرخ عن البلاغة، متعاملاً مع الوقائع، دون تحيّز أو خطابة. بل أن التداخل بين المؤرخ والمحرض قائم في التعامل مع الشأن الفلسطيني، حيث يتبادل الغضب الشديد والتبرير العطوف المواقع، كما لو كان المؤرخ يرجم «ضحية جاهلة» ويطبّب جراحها في آن. فالقيادة أنانية والشعب شجاع، وبعض القيادات أقل أنانية من بعضها الآخر، والشعب الشجاع، الذي لا يعرف الأنانية، لا يعرف ما يدور حوله، تماماً. والسؤال كله قائم في مكانه : كيف يكتب المهزوم هزيمته؟.

إن كان المؤرخ ينزع، ولو بقدر، إلى التجرّد والموضوعية، وهو يتحدّث عن وقائع ابتعدت،

ولو بقدر، مثل الاستبداد العثماني ووهن البنية العربية وتماسك «الثورة اليهودية»، فإن المؤرخ يُسلّم أوراقه وأقلامه وأقداره إلى المثقف المحرّض، حين يتأمل المستقبل الذي لم يأتِ بعد. يكتب دروزة عن «ضعف البنية العربية» في النصف الثاني من الأربعينات، أي في زمن «الثورة اليهودية»، فيقول: «ولكن ضعف هذه البنية والأنانية وضيق الأفق وعدم التجرّد والإدراك الواسع أدركهم بشرّه إدراكاً أليماً فضاعت على العرب فرصتهم الذهبية، وكان من أثر ضياعها ما كان من تلك الكارثة التي أذلّتهم جميعاً أمام أذلّ أمم الأرض وألقتهم في الحضيض والخزي وأفقدتهم كل معنى من معاني الكرامة والهيبة والحساب وجعلتهم سخرية الساخرين وألعوبة اللاعبين. الجزء الثاني ـ القضية الفلسطينية. ص: ٣٠».

هذه اللغة المنسوجة من الغضب والاستنكار، التي وضع فيها المؤرخ كتابه الذي ظهر في عام ١٩٦١، تنقلب إلى لغة أخرى مليئة بالدفء والأمل وهي تكتب عن: «وقائع وأحداث وظروف فيها الأمل والبشرى للعرب»، أي وهي تكتب عن قادم مفترض، آيته ما يلي: «وهذا سر ما يبدو من تهافت شديد من اليهود وحماتهم على قيام حالة الصلح بينهم وبين العرب، لأنها تضمن بقاء المسخ اليهودي وتفتح أمامه آفاق البلاد العربية. ولكن هذا هو كذلك سر ما يبدو من العرب من تصميم وإصرار على رفض الصلح. وكل عربي من حكام وساسة ورؤساء وشعوب يعرفون هذا السر المزدوج. ولسوف يحرصون أشدّ الحرص على الوقوف عنده إلى أن تأتي الفرصة المناسبة لاقتلاع الجرثومة من أساسها. وإذا وجد من يجرؤ على مخالفته فسيكون مصيره الهلاك الرهيب. ص: ٣٣٣». يستولد دروزة لغته من رغبات المهزوم ومن سياق سيطر عليه قائد عربي نزيه وأخلاقي وشجاع هو: جمال عبد الناصر. وإذا كان من حق المهزوم، ومرجعه المثقف التحريضي، أن يستولد لغة طليقة من الرغبة المتحررة ومن أخلاقية قائد وطني مضى مقاوماً، فإن هذا الحق يتداعى، لحظة الالتفات إلى المؤرّخ، الذي يرى الوقائع في سياقها التاريخي. ففي اللحظة التي كان فيها المؤرخ ينصاع إلى رغبته، كانت «البنية العربية» لا تزال على ضعفها، وكانت وقائع «القطرية والتبعية والتخلّف» هي التي تحكم الواقع العربي، على الرغم من صوت نزيه واعد، هزمته «بنيته الضعيفة»، قبل أن تهزمه قوى متآمرة عديدة، مختلفة اللغات والأديان. ولعل من يقرأ الثلث الأخير من كتاب «القضية الفلسطينية» والجزء الثاني من كتاب «العدوان الإسرائيلي القديم...» وكتاب «القرآن واليهود»، وكتباً أخرى، يقف على تصوّر رَغَبي ـ أخلاقي للتاريخ، يقترح من الهزائم والانتصارات ما يشاء. يتخفّف دروزة، في أكثر من مكان، من صناعة المؤرخ، مرتاحاً إلى فلسفة تاريخية معينة، تساوي بين التاريخ و «صيحات الحق الذي يهزم الباطل». سعى دروزة، ربما، إلى تفسير التاريخ بمقولة «الحق»، التي لا تحتاج إلى غيرها. والحق هو الحق الفلسطيني، الذي ينقض الباطل الإسرائيلي، والحق هو عروبة فلسطين، التي تنفي الدعاوى الإسرائيلية، والحق هو كثافة التاريخ العربي، الذي ينكر هشاشة الوجود اليهودي في فلسطين. وبسبب هذا الاعتقاد، المطمئن إلى حق متعدد، ظنّ دروزة أنه قادر

على التنبؤ بما سيحدث، دون أن يميّز بين أخبار الماضي وممكنات المستقبل. ولهذا، فإن الفصل الثاني من الجزء الثاني من «العدوان الإسرائيلي القديم...»، هو أقرب ما يكون إلى «رواية مستقبلية» مجردة، هي رواية «الوحدة العربية»، التي إن تحقّقت، وتحققّها أكيد، أعادت الأمور إلى مسارها الصحيح.

تطرح أعمال دروزة سؤالين، أحدهما يرتبط به، وثانيهما بغيره. السؤال الأول: هل يبقى المؤرخ مؤرخاً إن أدرج رغبته في الخطاب التاريخي الذي يصوغه؟ أو : ما معنى التاريخ إن أُغفل الحاضر واكتفى بزمن ماضٍ لا يُرى وبزمن مسقبلي لا يُرى أيضاً؟ أو : هل المستقبل من صنع ماضٍ منتصر، أم من صَنع حاضر مختلف عن الزمنين معاً؟ أسئلة لا تمس، بالضرورة، دروزة وحده، بل تمس كل من حاول أن يحوّل «التمرد» إلى «علم أكيد». السؤال الثاني هو: هل كان الشعب الفلسطيني داخل التاريخ أم خارج التاريخ وهو يخوض معركة لا يعرف دلالتها؟ يبرّر هذا السؤال ما كتبه دروزة في «القضية الفلسطينية»، عن فلسطينيين يكافحون ولا يدركون، تماماً، معنى المشروع الذي يناهضونه، وعن فلسطينيين آخرين لا يكافحون، لأنهم لا يرون من المشروع الصهيوني شيئاً. والسؤال ضروري من وجهة نظر الخطاب التاريخي الذي يقول: لا وجود لوقائع تاريخية بمعزل عن الوعي الإنساني بها، ذلك أن ما يميّز وقائع الطبيعة الصمّاء عن وقائع المجتمع البشري، هو ارتباط الأخيرة بالوعي والإرادة البشريين. مع ذلك، فإن الصراع في فلسطين، بين وعد بلفور وقيام دولة اسرائيل، أنتج حدثاً تاريخياً، بالمعنى النظري الدقيق للكلمة، أي أنتج آثاراً لا يمكن العودة عنها. يفضي الخطاب التاريخي، في دلالتيه، إلى نتيجة مؤسية محوّطة، ربما، بالالتباس، تقول: أنتج الصهيونيون مشروعهم في «وطن قومي»، وهم يعيشون داخل التاريخ، وفقد الفلسطينيون أرضهم، وهم يقفون خارج التاريخ. ومع أن القوى الاستعمارية الحديثة لعبت دور آلهة اليونان القديمة في «التراجيديا الفلسطينية»، فإن ما يفضي إليه الخطاب النظري التاريخي، يظل قابلاً للحوار والمساءلة.

٤ ـ العروبة والإسلام وقوة العروبة المنتظرة :

اتكأ دروزة، وهو يعالج القضية الفلسطينية، على أطروحتين أساسيتين. تقول الأولى بقدم عروبة فلسطين، فهي عربية اليوم، بقدر ما كانت عربية حين اجتاحها «العدوان الإسرائيلي القديم». وهذا ما وضع على قلم دروزة، وهو يكتب عن زمن الكنعانيين وما سبقه، صفة أثيرة هي: «عروبة الملامح»، التي يُسْبغها على الأرض والملوك والبشر. تقول الأطروحة الثانية، بداهةً، بقدم القومية العربية، التي وإن اتّخذت من الجزيرة العربية مرجعاً، أطلقت موجات بشرية متعددة خارجها، وجوهها: الفينيقية والكنعانية والفرعونية والآشورية والآرمية والبربرية، أي جملة «الشعوب»، التي يدّعي المستعمرون و «الشعوبيون» بأنها غير عربية. وبهذا المعنى، فإن دروزة يقرّر ويساجل، يقرّر «حقائق تاريخية»، ويساجل من

يقول بلا تجانس شعوب الحكومات العربية.

في مواجهة «العدوان الاسرائيلي»، قديماً وحديثاً، أكّد دروزة عروبة فلسطين، قديماً وحديثاً أيضاً. وقاده منطق السجال والمواجهة إلى قراءة النصوص اليهودية القديمة، المنسوبة إلى العهد القديم، وهدفها تبرير «الغزو الإسرائيلي» لفلسطين في القرنين الثالث عشر والرابع عشر قبل الميلاد. وإذا كان المؤرخ الفلسطيني، الذي دعا إلى الكفاح المسلّح منذ بداية العشرينات، قد ردّ على الدعاوى الإسرائيلية القديمة في كتب كثيرة، منها «عبرة من تاريخ فلسطين»، فإنه قرأ عروبة فلسطين في نسق آخر من الكتب، ينتمي إليه كتاب «صفحات مهملة ومغلوطة من سيرة القضية الفلسطينية وحركة المقاومة العربية فيها».

ولعل الروح الكفاحية، كما الردّ على أعداء القومية العربية، هو ما دفع دروزة إلى جهد بحثي جليل، لا تنقصه المغالاة، تكون فيه القومية العربية كاملة وقديمة في آن، إن لم يكن كما لها أثرٌ لقدمها. وتصوّر كهذا يضع جذور الوحدة القومية العربية في الألف الأولى قبل ميلاد المسيح، ويرى في سكان «المهاجر العربية» وحدة متجانسة خرجت، وفي أزمنة مختلفة، من شبه الجزيرة العربية. وهذا ما يؤالف بين سكان منطقة بلاد الشام والعراق ووادي النيل والمغرب العربي. وقد حرص دروزة، وبتأكيد لا تراخي فيه، أن يبيّن أن نظريته في القومية العربية لا تقوم «على أساس وحدة الدم والجنس والدين فقط، بل على الأساس القومي القائل بوحدة الوطن واللغة والمصلحة.... نشأة الحركة العربية الحديثة ص : ٣٨ وما يليها».

اشتق دروزة معنى القضية الفلسطينية من معنى القومية العربية، ووطّد، نظرياً، دعائم الثانية، بحثاً منه عمّا يوطّد معنى القضية الأولى، كما لو كان تحقق القومية العربية يفضي، لزوماً، الى تحقق القضية الفلسطينية. ويعود هذا الى منظور المؤرخ، الذي عمل طويلاً في حقل السياسة الوطنية، بقدر ما يعود الى السياق التاريخي، الذي استلهم منه دروزة معنى القومية والانتماء القومي، وهو سياق عثماني سمته الطورانية والتتريك وتهميش الكيان العربي. كتب دروزة، وفي الجزء الأول من: «مذكرات وتسجيلات»: «ولقد بدأنا نشاطنا السياسي والاجتماعي والأدبي منذ اعلان الدستور العثماني سنة ١٩٠٨، واندمجنا في كثير من التنظيمات السياسية والوطنية والاجتماعية في زمن الدولة العثمانية وبعدها .... ص : ١١». ومع ان المؤرخ يرد جذور القومية العربية الى زمن سحيق، فإن السياق الذي أنتج وعيه العروبي، هو ذاك الذي تمازج فيه التوسع الاستعماري في الوطن العربي وظهور المشروع الصهيوني وتزايد نفوذ الاتحاديين المعادين للعرب في أجهزة الدولة العثمانية... صدر عن هذا السياق تصور قومي سجالي ـ عملي، يخلط النظرية بالتحريض، ويرى في العمل السياسي العربي الوحدوي ضرورة قومية، الأمر الذي وزّع حياة دروزة على «تنظيمات» مختلفة.

كان منطقياً، في هذا السياق، أن تكون فلسطين جزءاً من سورية، وأن تكون سورية هي

مجال العمل من أجل سورية الجنوبية، أي فلسطين. وفي هذا العمل الوطني، الذي تتحوّل فيه دمشق والقدس وبيروت إلى مواقع جغرافية لا أكثر، صاغ دروزة حياة كفاحية حافلة، التقى فيها النخبة الوطنية العربية الحديثة، وتعلّم فيها أن المدن العربية موحّدة، رغم طغيان أجنبي راحل، بعد حين. وكان عليه، كما على غيره، تقديم اقتراحات قومية متواترة، غايتها : «الوقوف في وجه السياسة الإنجليزية ـ الصهيونية والدفاع عن عروبة فلسطين، وعدم عزلها عن قافلة العروبة العامة وحركتها القومية. وظل هذا التضامن متجلياً في جميع ظروف النضال في فلسطين، فكان مضرب المثل وموضع الإجلال. ولكن كل ما قام به عرب فلسطين وبذلوه تحطّم على صخرة المؤامرة الإنجليزية ـ اليهودية ضد الأمة العربية وحركتها القومية ... ص : ٣٥. القضية الفلسطينية. الجزء الأول». التآمر على فلسطين، إذن، تآمر على القومية العربية، والإنتماء إلى القومية العربية والدفاع عنها، انتماء إلى فلسطين والدفاع عنها. إن هذا المنطق، وهو صحيح بشكل عام، لم يمنع عن خطاب دروزة شيئاً من الارتباك، سببه تصوّر «جوهراني»، إن صح القول، يمزج بين العرب والعروبة والقومية العربية، كما لو كانت العروبة جوهراً صافياً ومنجزاً، لا يطاله خلل ولا يخترقه تناقض. ومع أن المؤرخ الوطني الكبير يفصل بين السلطات و «روح العروبة»، فإن أحلامه بـ «قافلة العروبة العامة»، تفرض على أسلوبه، أحياناً، نبرة تبشيرية عالية.

انطلاقاً من سياق استعماري معاد للعرب أنتج دروزة أيديولوجيا قومية عربية، توحّد العرب في الحاضر، وتردّهم جميعاً إلّى تاريخ قديم موحّد. وكان دروزة، وقد سكنه هاجس وطني نبيل، يخلط بين الأيديولوجيا القومية، وهي جملة تصورات وأفكار ورغبات، والقومية الموجودة فعلاً، والتي تتجاوز الأيديولوجيا وتتعيّن بجملة من العلاقات الإجتماعية الأكثر تعقيداً. ولعل شعوره، ربما، باضطراب العلاقة بين القومية الفعلية والايديولوجيا القومية النظرية، هو ما قاده إلى الربط الوثيق بين العروبة والإسلام، على اعتبار أن الأخير يوطّد مواقع القومية ويمدّها بثبات أكيد.

وواقع الأمر، أن دروزة كان يكتب عن ميتافيزيقا القومية وهو يكتب عن القومية. ويظهر هذا في اتجاهين، أولهما الفصل بين القومية والتاريخ، وثانيهما الدمج الكامل بين العروبة والإسلام. قاده الاتجاه الأول إلى العثور على القومية العربية في زمن ما قبل ـ الإسلام، مساوياً بين مفهوم القومية، وهو مفهوم حديث، وبين فكرة القوم والأقوام، التي تردّ إلى أشياء كثيرة، دون أن تلتقي بمفهوم القومية. فالقومية مفهوم حديث، لا ككلمة فقط، بل كتعيين اجتماعي ـ تاريخي، ذلك أن وجود القومية لا ينفصل عن العلاقات المادية التي تنتج القومية، والتي تتضمن : الدولة المهيمنة القائدة، الحداثة الاجتماعية، المجتمع المدني، المواطنة... وهذا ما يحدّد القومية كظاهرة تاريخية حديثة، لا علاقة لها بفكرة «القوم»، وما يصدر عنها من أفكار العصبية ووحدة الجنس والدم.... ومع أن دروزة يربط القومية بـ «اللغة والمصلحة والوطن»، فإن محاكمته النظرية لا تستقيم تماماً. فالعنصران المحدّثان عن اللغة والمصلحة

لا يقدّمان للقومية، في تعريفها الموضوعي، الشيء الكثير، بسبب التباسهما وضعف وضوحهما. أمّا مفهوم الوطن، وفيه من الغموض ما يكفي، فلا يستوي دون مفهوم: المواطنة، الذي يحيل على الإنسان لا على المكان، وهو ما يستدعي، بالضرورة، مفهوم الدولة، الذي هو مفهوم حديث. فلا وطن دون مواطنة، ولا مواطنة دون دولة، تحدّد معنى الحقوق والواجبات، وتؤمّن شروط ممارستهما. وبهذا المعنى، فإن القومية، في معناها الحديث، أي الفعلي، تردّ إلى المواطن والمواطنة، لا إلى حيّز غائم يدعى بـ: الوطن.

يتجلّى النزوع الميتافيزيقي الثاني في الربط بين القومية العربية والإسلام، أي بين ظاهرة تاريخية، تخضع لتحوّلات التاريخ، وحقيقة إلهية، تتسم بالثبات. والسؤال المباشر الذي يطرح هنا، وانطلاقاً من اجتهاد دروزة هو التالي: ما ضرورة الربط بين القومية العربية والإسلام، إن كانت القومية هذه سابقة في وجودها على الإسلام؟ تأخذ الإجابة، ربما، شكلين غير متباعدين، يقول أولهما: يشكّل الإسلام، وهو معطى مقدّس، ضماناً لتثبيت القومية العربية وتوطيدها، علماً أن فكرة الضمان في ذاتها دينية. ويقول ثانيهما: تساوي ماهية القومية، وهي قديمة وثابتة، ماهية الدين، المتصفة بالقدم والثبات أيضاً. تنتهي الإجابة، في شكليها، إلى الميتافيزيقا، محيلة قدم الدين على «قدم التديّن»، وقدم القومية على «قدم العصبية». وهاتان الإجابتان تتوافقان مع تصور دروزة، الذي يحوّل القومية إلى ظاهرة طبيعية، بلغة معينة، وإلى ظاهرة عضوية، بلغة أخرى. كأن الإنسان لا يولد إلا وتلد معه «عصبية قومية»، هي الوجه الآخر لمولود قديم هو: «التديّن». وقد يقال: إن دروزة أنشأ نظريته في القومية معتمداً على استقصاء تاريخي وعلى دراسات متلاحقة أنجزها كمؤرخ حصيف ودؤوب. غير أن الحجة هذه تهتز مرتين: تهتز بسبب المسافة الزمنية الشاسعة التي عثر فيها المؤرخ على «القومية العربية»، وتهتز بسبب السياق التاريخي، الذي أملى على المؤرخ نظريته، وهو سياق يحتاج إلى التحريض واستنهاض الأرواح، تزامنت فيه سيطرة أوروبية واستعلاء تركي وفاعلية صهيونية طليقة.

تكوّن فكر محمد عزة دروزة في سياق ثقافي وطني مضيء ومتسامح، لا يعارض الإسلام بالعروبة، بل يدمجهما معاً في مشروع تحرري يتجاوزهما، مقولاته الحرية والاستقلال والنهضة. بل أن هذا السياق جعل فكرة الإصلاح قوّامة على غيرها من الأفكار، بما فيها المرتبطة بالإسلام والعروبة. وآية ذلك اجتهادات عبد الرحمن الكواكبي ومحمد عبدة وشكيب أرسلان والزهراوي ورفيق العظم ورشيد رضا، قبل أن يرحل من الاجتهاد الديني إلى أرض أخرى. وفي هذا السياق، وكان دروزة فيه ومنه، صالح المؤرخ الفلسطيني بين العروبة والإسلام، على مبعدة شاسعة من سياق لاحق، سيرى فيه «الدين النفطي» في القومية العربية إلحاداً وكفراً، وفي عبد الناصر مارقاً، ويرى «أن دين المسلم هو وطنه»، وأن «أوطان المسلمين هي ديار الآخرة».

ومهما تكن حدود الموضوعية وآفاق الجموح عند دروزة، فإن هدف التنوير كان قائماً في

قراءته للعروبة والإسلام وفي التوحيد بينهما. يضع هذا الهدف نظرية دروزة عن القومية في إطار الايديولوجيا التبشيرية، بقدر ما يحدده مثقفاً رسولياً بامتياز، يبشّر بالنور ويبحث عن وسائل عملية لمواجهة الظلام. يكتب في الجزء الأول من «مذكرات وتسجيلات» : «وقد كان للشباب المتنورين وخاصة الذين لهم صلة بالحركات وبالتشكيلات القومية أثراً إيجابياً في ذلك بما كانوا يبثّونه من الدعوة إلى الثورة... ص : ٢٧٦». ويكتب أيضاً : «إن سواد الشعب العربي لم يكن متحمساً بقوة تسمح بالقول إنه متجاوب مع الفكرة القومية ومستبشراً ~~بالحركة العربية، وكل ما كان بالنسبة للسواد أن هذه الحركة التي كان يضطلع~~ بها المتنوّرون القوميون وأن الدعوة التي كانوا يدعون إليها قبل إعلان الحرب (الأولى) بالحقوق والمطالب العربية وشرحها كانتا لافتتين للذهن ومنبهتين من السبات. ص : ٢٧٦ ـ ٢٧٧». أو «إن نفوذ الفكرة القومية وقوتها في المتنورين والسياسيين الشباب كان متفاوتاً»، وصولاً إلى حديثه عن «ضعف البنية القومية العربية»، وعن اتهام الداعين إلى القومية العربية، وهم قلّة متنورة كما يقول دروزة، بـ «الزندقة والإلحاد والاستغراب...».

تكشف صفحات طويلة من «مذكرات» دروزة، وموقعها الربع الأول من القرن العشرين، عن أفكار ثلاث أساسية : اندماج العروبة والإسلام والتنوير في إشكالية ايديولوجية عامة عنوانها : النهضة العربية. غربة مفهوم القومية العربية عن سواد الشعب وعن «طبقة الأعيان والوجهاء» وموظفي الدولة والمشايخ وأصحاب المناصب البارزة (ص : ٢٧٧)، اقتصار الدعوة القومية العربية على نخبة مثقفة قليلة العدد. يفسّر هذا الواقع كتب دروزة، الأدبية والتاريخية، ويحددّها بوظيفة تربوية ـ تحريضية. وإذا كان الربع الأول من القرن العشرين قد فرض على قلم دروزة نبرة تبشيرية، تخلق التاريخ وهي تستنهض أذهنة غافية، فإن النصف الثاني من القرن، وبعد ضياع فلسطين، أوصل المؤرخ إلى أرض : «الجماعة المتخيّلة»، باللغة الانثروبولوجية المتأخرة. وما نظريته في «القومية العربية» المنجزة إلا صورة لهذه «الجماعة» التي عليها، وقد وحّدها المتخيّل، أن تهبّ لتحرير فلسطين وأن تعيد الحق إلى نصابه. وبما أن «الجماعة العربية» ليست موحّدة بالفعل، فعلى «المتخيّل النظري» أن يبرهن عن وحدتها بـ «القوة»، أي إن كان على «المتخيّل النظري» أن يبرهن عن وجود القومية العربية بـ «القوة»، فذلك كي تبرهن بـ «الفعل» عن قدرتها على استرداد فلسطين العربية. إن السياق التاريخي، وعمره قرن من الآمال والإخفاق، أملى على دروزة «نظرية في القومية العربية» تتمازج فيها، وبشكل لا متكافئ، الكثير من الحقائق والكثير من الرغبات أيضاً.

٥ ـ مآل الرجل والسياق :

«التاريخ يعني بالأساس رصد تكوّن القيم»[٩]. ما يقول به عبد الله العروي ينطبق، بعد أكثر من اختزال، على محمد عزة دروزة. وبالإمكان، ربما، أن نقسم حياة المؤرخ الفلسطيني إلى قسمين متداخلين، كتب في أحدهما عن القيم وكافح من أجلها، ورصد في ثانيهما القيم، مكتفياً بـ «كفاح» محدود. ولا غرابة في هذا، ذلك أن دروزة بدأ حياته «الأدبية» مدافعاً عن القيم. تبدأ مسرحية «وفود النعمان على كسرى أنو شروان»، التي طبعت في بيروت سنة ١٩١١، بالكلمات التالية : «إليك أيتها الناشئة العربية : صورةً من صور آبائك الشم، وصفحة من صفحات حياتهم الغراء وضعتها أمامك، أولئك الأجداد الذين كانوا فوق البشر نفوساً،

مختارات
مختارات
مختارات

قليلاً الى البعيد،
دعونا ننهض، أعلى قليلاً

جورج سيفيريس

يتفق العديد من النقّاد على اعتبار جورج سيفيريس (١٩٠٠ ـ ١٩٧١) أعظم شعراء اليونان في القرن العشرين. وبصرف النظر عن طبيعة وحجم المؤثرات الأجنبية التي أسهمت في صياغة صوته الشعري (المدرسة الرمزية الفرنسية، رامبو، إزرا باوند، ييتس، ت. س. إليوت، فاليري، ...)، فإنّ مشروع سيفيريس الشعري تبلور في سياق تراث يوناني صرف تراكم على امتداد مئة وخمسين سنة، وشارك في صناعته شعراء كبار من أمثال سولوموس، كالفوس، بالاماس، سيكيليانوس، كافافي، إليتيس، وريتسوس. أبرز عناصر هذا التراث جاءت من تقاليد القصيدة الغنائية والرعوية، ومختلف أشكال الشعر الملحمي، وأنماط الأدب المعقدة التي تطوّرت في جزيرة كريت خلال القرنَين السادس عشر والسابع عشر، فضلاً عن الميثولوجيا الإغريقية الغنيّة والمتعددة والشاملة في نظرتها إلى الكون والنفس.

وفي مقدّمة الترجمة الإنكليزية لقصائد سيفيريس (*) يقول إدموند كيلي وفيليب شيرارد إنّ سيفيرس، مثله مثل معظم شعراء اليونان في العصور الحديثة، استفاد فائدة تامّة من هذه العناصر، و«سرّه (بالإضافة إلى امتيازه) تمثّل في أنه كان دائماً يلتقط مناخاً مناسباً ــ واقعياً بالمعنى الشعري ــ قبل أن يسمح لأي» شخصية أسطورية بالظهور على المسرح؛ وقبل محاولة حمل القارىء إلى مستوى الأسطورة، كان يكسب تعاطفه وإيمانه عن طريق التمثيل المقنع للواقع الذي يساند الأسطورة، وهذا الواقع يظلّ يونانياً دائماً، ومعاصراً تماماً». وبهذا المعنى فإنّ ما كان في الماضي هو كائن اليوم أيضاً، وما يكون اليوم كان في الماضي على نحو ما، وبراعة سيفيريس أنه ظلّ قادراً على إقامة مستوى رفيع من التفاعل الشعوري والتاريخي والحضاري بين الماضي والحاضر. ولعلّ شخصية

أوديسيوس (عوليس)، التي تتكرّر مراراً في قصائد سيفيريس، خير مثال على هذا التنقّل بين وقائع الماضي وتمثيلات الحاضر. ذلك لأنّ مصير هذا الجوّاب القديم/ الحديث، كما يقول سيفيريس في تعليق على استخدام الأسطورة في القصيدة الحديثة، هو مصير «رجال الترحّل والتجواب والحروب، المتنقّلين أبداً وسط الوحوش ذاتها والحنين ذاته».

ولد جورجيوس ستيليانوس سيفيرياديس في سميرنا (إزمير الراهنة) في ٢٩ شباط ١٩٠٠، وعاش سنوات حياته الأولى في كنف جالية يونانية ضخمة سرعان ما تفرّقت مطلع الحرب العالمية الأولى، فهاجرت أسرة الشاعر إلى أثينا سنة ١٩١٤، حيث درس سيفيريس ثمّ تابع دراسة القانون في باريس. ولقد كانت وقائع تدمير سميرنا، ثم تفكيك الجالية اليونانية، في سياق الحرب اليونانية – التركية في العام ١٩٢٢، قد تركت في نفس سيفيريس ندوباً عميقة وإحساساً بالنفي والإقتلاع والفقدان، وسوف تظلّ هذه الخلفيات ماثلة بقوّة في أشعاره. غيرأنّ هذه المرارة العميقة لم تحوّل سيفيريس إلى كاره للشرق (وللعرب خصوصاً)، بدليل أنه اشتقّ اسمه الأدبي من مفردة «سفر» العربية، كما أشار مراراً، وللتدليل على حالة التجواب الأوديسية التي عاشها في القصيدة كما في الحياة العملية. وبسبب احترافه العمل الدبلوماسي أقام سيفيريس في عدد كبير من بلدان العالم العربي (مصر، العراق، فلسطين، لبنان، سورية، الأردن)، وعكست أسفاره رهافة عالية في التقاط معطيات هذه البلدان الثقافية والحضارية والأسطورية.

وتحت هذا الإسم أصدر سيفيريس في عام ١٩٣١ مجموعته الشعرية الأولى، «نقطة انعطاف»، والتي عكست ميله الجارف والمبكّر إلى كتابة قصيدة غنائية متينة الشكل وعالية الإيقاع ومفتوحة على الأسطورة، بقدر انفتاحها على واقع اليونان المعاصرة، التي لم تكن تفتقر إلى عناصر المأساة في أعمق أوجهها. بعد ذلك تتابعت مجموعاته الشعرية: «الصهريج»، ١٩٣٢؛ «سجلّ السفينة I»، «كتاب التمارين»، «قصائد»، ١٩٤٠ (التي ضمّت قصيدته الأشهر «القَصَص» Mythistorema، المؤلّفة من ٢٤ قصيدة قصيرة، والتي يجمع النقّاد علي اعتبارها تحفة سيفيريس الأهمّ، ونقطة تحوّل كبرى في الأدب اليوناني الحديث)؛ «سجلّ السفينة II»، ١٩٤٤؛ «طائر السُّمنة»، ١٩٤٧؛ «إلى قبرص»، ١٩٥٥؛ و«سجلّ السفينة III»، ١٩٥٥، وسواها من الأعمال النقدية والترجمات (بينها قصيدة إليوت «الأرض اليباب»). وفي عام ١٩٦٣ نال سيفيريس جائزة نوبل للأدب، فكان بذلك أوّل يوناني يحصل عليها. وقالت الأكاديمية السويدية إنها تمنحه الجائزة بسبب «كتاباته الغنائية الرفيعة التي تستوحي حسّاً عميقاً بعالم الثقافة الهيللينية». وأشار بيان منح الجائزة إلى أنّ «نتاج سيفيريس الشعري ليس ضخماً، ولكن بسبب فرادة أفكاره وأسلوبه وجمال لغته، أصبح الرمز الخالد لكلّ ما هو غير قابل للفناء في التشديد الهيلليني على الحياة. والآن، بعد رحيل بالاماس وسيكليليانوس، بات سيفيريس ممثّل الشعر الهيلليني». كذلك ذكّرتنا حيثيات الأكاديمية السويدية بحقيقة نميل إلى نسيانها غالباً، وهي أنّ اليونان ليست شبه جزيرة فقط، بل هي أيضاً عالم من المياه والزبد، مزنّرة بمئات الجُزُر، ومملكة قديمة، ومستقرّ للبحّارة عاصف ومحفوف بالمخاطر. هذه اليونان بالذات هي الخلفية في شعر سيفيريس، وعلى يديه تتبدّى جارحة ورقيقة في آن معاً، ولهذا قيل ـــ بحقّ ـــ إنه أفضل الشعراء المفسّرين لألغاز الحجارة والمياه والشطآن والأشجار وكِسَر الرخام المتناثرة، والبحر المتوسط العريض الغامض.

وبالرغم من التقاطه المرهف للمعاناة الإنسانية من خلال عذابات الشعب اليوناني في العصور الحديثة، وانضمامه إلى حكومة المنفى الوطنية، فإنّ سيفيريس تجنّب التعليق السياسي المباشر في قصائده، وكان شعره «سياسياً» بالمعنى العريض فقط. غير أنّ أياً من الشعراء اليونانيين في العصور الحديثة لم يعبّر عن آلام اليونان كما عبّر عنها

سيفيريس، وليس أدلّ على ذلك من التظاهرات الشعبية الحاشدة التي ترافقت مع مراسم دفنه سنة ١٩٧١، حين تجمّع عشرات الآلاف في الشوارع، وأخذوا يرفعون علامة النصر، ويهتفون: «خالد»! «الحرية»! «الإنتخابات»! كذلك لم يكن بغير دلالة سياسية خاصة أنّ الموسيقار اليوناني الشهير ميكيس ثيودوراكيس استلهم الكثير من أشعار سيفيريس.

و«الكرمل» تقدّم هذه المختارات في مناسبة احتفال الإنسانية بالذكرى المئوية لولادة جورج سيفيريس.

ص. ح.

شاهدة

فَحْمٌ في الضباب
حيث الورد ضرب جذوره في قلبك
والرماد غطّى وجهك
كلّ صباح

مقتلعاً ظلال السرو
رحلتَ منذ صيف.

بين برهتَين مريرتَين لست تملك الوقت حتى للتنفّس
بين وجهك ووجهك
يتكوّن الشكل الرقيق لطفل، ثم يتلاشى.

في كهوف البحر
ثمة عطش، ثمة حُبّ
ثمة نشوة
صلبة كلّها مثل قواقع
تستطيع حملها في راحة يدك.

في كهوف البحر
حملقتُ في عينيك أياماً بطولها
فما عرفتك وما عرفتني.

لا تبحث عن البحر وجُزّة الأمواج التي تدفع زورق البوسفور

إننا السمك تحت السماء، والأشجارُ أعشاب البحر.

هنا بين العظام

بين العظام
موسيقى:
إنها تعبر الرمال
تعبر البحر.
بين العظام
صوت ناي
صوت بعيد لطبل
وقَرْع خافت لأجراس
تعبر الحقول الجافة.
أيتها الجبال العالية، ألا تستطيعين سماعنا؟
الغوث! الغوث!
أيتها الجبال العالية، سوف ننحلّ
موتى بين الموتى!

القاهرة، آب ١٩٤٣

النيل، «كازينو الحمام»

أشرعة على النيل
طيور بلا أغنيات، ذوات جناح واحد
تبحث بصمت عن بعضها؛
تتلمّس طريقها في غيبة السماء
تفتّش عن جسد شباب رُخامي؛
وبحبر غير مرئي تنقشً على الأزرق
صرخة يائسة.

أجيانابا

وتُبصرُ ضياء الشمس، كما اعتاد القدماء القول.
ومع ذلك ظننتُ أنني كنت أبصر كلّ هذه السنين
تخطو بين الجبال والبحر
وتصادف رجالاً مدجّجين بالدروع؛
غريبٌ أنني لم أنتبه إلى أنني أرى صوتها وحده.
كان الدم هو الذي أجبرها على الكلام، الكبشُ
الذي ذبحته وفرّقته عند أقدامهم؛
غير أنّ ذلك البساط الأحمر لم يكن الضياء.
ولقد توجّب أن أتعرّف باللمس على كلّ ما أخبروني به
تماماً كما حين يخبّئونكَ ليلاً، أنتَ المطارد، في زريبة
أو حين تبلغ أخيراً جسد امرأة ممتلئة الثّديين
والحجرة متخنة بالروائح الخانقة؛
كلّ ما أخبروني به: الفراء والحرير.

غريبٌ أنني أبصر ضياء الشمس؛ الشبكة الذهبية
حيث الأشياء ترتجف مثل سمكة
جَرّها ملاك هائل
على امتداد شباك الصيادين[١] .

الذاكرة I

والبحر لا يوجد في ما بعدُ [٢]

وأنا وليس معي سوى قصبة في يديّ.
كان الليل مقفراً، والقمر محاقاً،

والأرض تعبق برائحة المطر الأخير.
همستُ: الذاكرة توجع حيث تلمسها،
ثمة سماء قليلة فقط، وليس ثمة مزيد من البحر،
وما يقتلونه نهاراً يحملونه في عربات يفرغونها خلف التلال.

كانت أصابعي تسير على غير هدى فوق هذا الناي
الذي وهبني إياه راعٍ عجوز لأنني قلت له مساء الخير.
الآخرون ألغوا كلّ أنواع التحيّة:
يستيقظون، يَحْلقون، ويبدأون يوم أشغال الذبح
كما يقلّم المرء أو يشغّل آلة، بدأب، بلا انفعال؛
الأسى مات مثل بتروكلس، ولا أحد يرتكب خطأً.

فكّرتُ في عزف لحنٍ ما ثم شعرتُ بالخجل أمام العالم الآخر
ذاك الذي يراقبني منْ خلف الليل ومن قلب ضيائي
المنسوج من أجساد حيّة، من قلوب عارية
وحُبٍّ يعود إلى الأرواح المنتقمة
ويعود إلى الإنسان وإلى الحجر وإلى الماء وإلى العشب
وإلى الحيوان الذي يحدّق مباشرة في عين حَتْفه القادم.

وهكذا واصلتُ السير على طول الدرب المظلم
وعرّجتُ على بستاني وحفرتُ ودفنتُ القصبة
وهمستُ من جديد: ذات يوم سوف يأزف البعث
وسيتألق ضياء الفجر قانياً والأشجار ستزهر في الربيع،
وسيولد البحر ثانية، والموجة سوف تقذف أفروديت من جديد.
نحن، جميعاً، بذرة فانية. ثم دلفتُ إلى بيتي الخالي.

العجوز

أسراب كثيرة مرّت والعديد من راكبي الخيل
الفقراء والأغنياء، جاء بعضهم من قرى قصيّة
قضوا الليل في أقنية على جوانب الطُرُق

وأوقدوا النار في وجوه الذئاب: هل ترى
الرماد؟ حلقات مسوَدّة مندملة الجراح.
مليءٌ هو بالندوب، كالطريق.
وفي البئر الجافة العالية ألقوا
الكلاب المسعورة. لم يعد يملك عيوناً، ومليءٌ هو
بالندوب، وخفيف، والريح صرصرٌ؛
لم يعد يميّز شيئاً، لا يعرف شيئاً،
قِرابٌ فارغ لزيز حصاد على شجرة جوفاء.
لَم يعد يملك عيوناً، حتى ولا في يديه، ويعرف
الفجر والغسق، يعرف النجوم،
ودمها لا يغذّيه، وهو
ليس بالميت، ليس له أصل، ولن يموت،
بل سينسونه ببساطة، إذْ ليس له من أسلاف.
أظافر أصابعه المرهقة
ترسم الصلبان على الذكريات المضمحلّة
حين تعصف الرياح سواداً. وحين يهطل الثلج.

رأيت الجليد الأشيب حول الوجوه
رأيت الشفاه بليلة، الدموع متجمدة
في زاوية العين، رأيت خيط
الألم قريباً من الخياشيم، والكدَّ
في جذور اليد، رأيت الجسد يقترب من نهايته.
إنه ليس وحيداً، هذا الظلّ
اللصيق بعصا جافة لا تنثني
ولا هو ينحني كي يستلقي أرضاً، لا يستطيع:
فالنوم كفيل ببعثرة مفاصله
مثل دُمى في يد الأطفال.
يأمر مثل أغصان ميتة
تتقصّف عند حلول الليل، عندما الريح
تستفيق في الوهاد
يأمر ظلال الرجال
وليس الرجال في الظلّ

الذين لا يسمعون شيئاً سوى الأصوات الخفيضة
للأرض والبحر هناك، حيث تختلط هذه
بأصوات القدر. يقف منتصباً
على الضفة، بين أكداس العظام
بين أكوام الأوراق الصفراء:
قفص فارغ ينتظر
ساعة النار.

درينوفو، شباط ١٩٣٧

ستراتيس ثالاسينوس بين زنابق الحب

ما من بَرْواق، ولا بنفسج، ولا ياقوتية [٣]؛
فكيف، إذاً، تحادثُ الموتى؟
الموتى لا يعرفون لغة أخرى سوى لغة الزهور
ولهذا يلزمون الصمت
يواصلونَ الترحال ويلزمون الصمت، يتحمّلون ويلزمون الصمت،
عبر إقليم الأحلام، عبر إقليم الأحلام.

إذا شرعتُ في الغناء فسأنادي
وإذا ناديتُ
فإنّ زنابق الحُبّ [٤] ستأمر بالصمت
رافعة تلك اليد الصغيرة لطفل عربيّ بحريّ
أو حتى وقع أقدام إوزّة في الفضاء.

مؤلم وشاقّ أنّ الأحياء لا يلبّون حاجتي
لأنهم أوّلاً لا يتكلمون، ثمّ
لأنّ عليّ أن أسأل الموتى
قبل أن أتابع المسير أبعد.
لا سبيل آخر: حالما تأخذني غفوة

يقطع الصَحْبُ الأسلاك الفضية
ويفرغ جِراب الرياح.
أُسقطه فيفرغ، أُسقطه فيفرغ؛
أستفيق
مثل سمكة ذهبية تسبح
في شقوق البرق
والريح والسيل والأجساد الآدمية
وزهور الحبّ مسمّرة مثل سهام القدر
على الأرض التي لا يخمد لهيبها
المُرْتَجّة بفعل إيماءة راعشة،
كأنها محمّلة على عربة قديمة
ترتجّ هابطة في دروب ضيّقة، فوق أحجار مكوّرة عتيقة،
زهرة الحبّ، بَرْواق الزنوج:
كيف لي أن أفقه هذا الديْن؟

الحبّ هو أوّل ما خلق الله
ثمّ جاء الدم
والتعطّش إلى الدم
كما يحرّض عليه
مَنيُّ الجسد، مثله مثل الملح.
كانت الرحلة المديدة أوّل ما خلق الله؛
ثمة انتظار في ذلك البيت
بدخانه الأزرق
وكلبه العجوز
ينتظر عودة أهل البيت لكي يصبح في وسعه أن يموت.
غير أنّ على الموت أن يقودني،
زهور الحبّ تمنعهم من الكلام،
مثل أعماق البحر أو مثل الماء في الإناء.
والصحبُ مقيمون في قصور سيرسيه:
أيها العزيز إلبينور! يا صاحبي البائس الأحمق إلبينور!
أم أنك لا تبصرهم؟
ــ *أواه، ساعدونا!» ــ

على تلال بسارا المسوَدّة. (٥)

يوربيديس الأثيني

شاخَ بين نيران طروادة
ومقالع صقلية.

أحبَّ كهوف شاطىء البحر وصُوَرَ البحر.
رأى أوردة الرجال
مثل شبكة حاكتها الآلهة كي تصطادنا اصطياد الوحوش البرّية:
حاولَ اختراق الشبكة.
كان رجلاً نكداً متجهماً، وكان أصحابه قلّة؛
وحين أزفت ساعته تناهبت جثّته الكلاب. (٦)

ذاكرة II

إفسوس

تكلّمَ وهو جالس على ما يلوح أنه
الأثر الرخامي من بوّابة عتيقة؛
لا نهائيٌ هو السهل إلى اليمين وفارغ،
وإلى اليسار زحفت الظلال الأخيرة على منحدر الجبل:
*أينما تولّوا فثَمّ القصيدة. صوتكَ
يرحل إلى جانبها أحياناً
مثل دلفين يصاحبك لبعض الوقت
حين يكون المركب الذهبي وحيد الشراع سابحاً في ضياء الشمس،
ثمّ يختفي ثانية. أينما تولّوا فثَمَّ القصيدة،
مثل أجنحة الرياح إذْ تحرّكها الرياح
فتمسّ أجنحة النوارس برهة واحدة.
تماماً كما هي حال حيواتنا، وعلى خلافها أيضاً،
تماماً كما يتبدّل وجه امرأة ويظلّ على حاله أيضاً
بعد أن تتعرّى. إنّ من أحبَّ

يعرف ذلك؛ في الضياء حيث يرى الآخرون الأشياء،
العالم يتلف؛ ولكنكَ تتذكّر ما يلي:
هاديس [٧] وديونيسيوس هما الشيء ذاته».
تكلّمَ ثمّ يمّمَ شطرَ الدرب الرئيسي
المفضي إلى المرفأ القديم، الذي ابتُلع الآن
في زحام الهجمات. والشفق،
كالمتأهّب لمَوْت حيوان ما،
كان عارياً تماماً.

ومع ذلك فإنني أتذكّر:
كان يرحل إلى الشواطئ الإيونية، إلى أصداف المسرح الفارغة
حيث العظاءة وحدها تسعى على الأحجار الجافة،
وسألتُه: «هل ستمتلئ من جديد ذات يوم»؟
فأجابني: «ربما، عند ساعة الموت».
ثمّ هرع عابراً الأوركسترا العاوية
«دعوني أسمع أخي»!
وكان الصمت الذي يلفّنا خشناً،
لا يترك أثراً على زجاج السماء.

فاصلُ فَرَح

ذلك الصباح بأسره كنّا مفعمين بالفرح
يا الله، كم كنّا مفعمين بالفرح.
في البدء التمعت الأحجار والأوراق والأزهار
ثُمّ الشمس
شمس هائلة مغطاة بالأشواك وعالية في السماء.
حورية جمعت هواجسنا وعلّقتها على الأشجار
على غابة من أشجار الأرجوان [٨].
فتية على هيئة كيوبيد وساتير [٩] لعبوا هناك وغنّوا
وكان في وسعكَ أن ترى الأوصال ورديّة اللون بين أكاليل الغار السوداء
لحم صبية صغار.
ذلك الصباح بأسره كنّا مفعمين بالفرح

كانت الهاوية بئراً مغلقة
نزعت ختمها حوافر فون [١٠] شابّ
هل تتذكّر ضحكته ــ كم كانت مفعمة بالفرح!
الغيوم المطر والأرض النديّة،
توقفتَ عن الضحك حين اضطجعتَ في الكوخ
وفتحتَ عينيك الواسعتَين وأنت تراقب
الملاك الأكبر يتمرّن على سيفه الناريّ ــ
«أمر لا يمكن تفسيره»، قلتَ. «أمر لا يمكن تفسيره.
أنا لا أفهم البشر:
كيفما كان مقدار تَلاعُبهم بالألوان
فإنهم يظلّون قَيْد الأسود الفاحم».

القَصَص Mythistorema [١١]

إذا تبقّت لي ذائقة بعدُ، فإنها ليست
سوى للتراب وللأحجار.
أرتور رامبو

١

الملاك ــ
ثلاث سنوات مكثنا في انتظاره، الانتباه مشدود،
نتفحّص عن كثب
أشجارَ الصنوبر الشاطئَ النجومَ.
واحدنا يحمل شفرة المحراث والآخر عارضةَ السفينة
كنّا نفتّش علّنا نعثر على البذرة الأولى من جديد
علَّ الدراما العتيقة الغابرة تبدأ من جديد.

عدنا إلى بيوتنا منكسرين،
الأوصال خائرة، والأفواه متشققة
بمذاق الصدأ وماء البحر المالح.

وحين أفقنا ارتحلنا جهة الشمال، غرباء
تُغطّسنا في السديم أجنحة بجع غير مرقّط، يجرحنا.
وفي ليالي الشتاء كانت الريح العاتية الآتية من الشرق
تصيبنا بالجنون،
وفي الصيف كنّا نضيع في عذابات أيّام ليس في وسعها أن تموت.

ولقد أعَدْنا
هذه النقوش النافرة، الفَنّ المتواضع.

٢

بقيت بئر واحدة داخل الكهف.
وفي الماضي كان من السهل علينا أن نسحب منها الأوثان والزخارف
لكي نُرضي الأصدقاء الذين ظلّوا أوفياء لنا.

تقطّعت الحبال؛ وحدها الأثلام على شفة البئر
تذكّرنا بسعادتنا الماضية:
الأصابع على الحافّة، كما عبّر الشاعر [١٢]
الأصابع تتحسّس برودة الحجر بعض الوقت
ثم تخيّم عليها حمّي الجسد
والكهف يعلّق روحه على وتد، ثمّ يفقدها
كلّ حين، مغموراً بالصمت، دون قطرة ماء واحدة.

٣

تذكَّرِ الحمّامات التي فيها قُتلتَ [١٣]

أفَقْتُ بهذا الرأس الرخاميّ بين يديّ،
أرهقَ كوعيّ ولا أعرف أين أسنده.
كان يسقط في الحلم وأنا خارج من الحلم
وهكذا اتحدت حياتنا وسيكون صعباً للغاية أن نفترق من جديد.
أحملقُ في العينين: ليستا مفتوحتَين ولا مغلقتَين
أكلّمُ الفم الذي لا يكفّ عن محاولة الكلام
أمسكُ بالوجنتَين اللتَين تهشّمتا خلف الجلد

ذلك كلّ ما أستطيع القيام به.
يداي تغيبان وتُقبلان صوبي
مبتورتَين.

٤

والنفس
إذا أرادتْ معرفة نَفْسها
ينبغي أن تتطلّع
عميقاً في داخل نفسها؛ [١٤]
الغريب والعدوّ، رأيناه في المرآة.

كانوا طيّبين، أصحابنا، ولم يتبرّموا
من الشغل أو العطش أو الصقيع،
كانت لهم مشية الأشجار والأمواج
التي تقبل الرياح والمطر
وتقبل الليل والشمس
دون أن تتبدّل في قلب التبدُّل.
كانوا رائعين، وعلى امتداد أيّام كاملة
تصببوا عرقاً أمام المجاذيف، بأعين خفيضة،
متنفّسين في إيقاع منتظم
ودمهم يخضّب الجلد المذعن.
كانوا يغنّون أحياناً، بأعين خفيضة
ونحن نمرّ بالجزيرة المهجورة ذات التِيْن البرّي
إلى الغرب، خلف خليج الكلاب
التي تنبح.
إذا أرادت معرفة نفسها، قالوا،
ينبغي أن تتطلّع عميقاً داخل نفسها، قالوا
والمجاذيف خبطت ذهب البحر
ساعة الغروب.
مررنا بالكثير من الخلجان والكثير من الجُزر، البحر
يقودنا إلى بحر آخر، إلى نوارس وفقمات.

نساءٌ متفطّرات القلب كُنّ يبكين أحياناً
راثيات أبناءهنّ
وأخرياًت مسعورات كُنّ يبحثن عن الإسكندر الأكبر
والأمجاد الدفينة في أعماق آسيا.
تركنا علاماتنا على شطآن ملأى بروائح الليل،
الطيور تغنّي، بمياه خلّفتْ على الأيدي
ذكرى سعادة عظيمة.
غير أنّ الرحلة لم تبلغ نهايتها،
وأرواحهم توحّدتْ بالمجاذيف ومساندها
بوجه القيدوم المهيب
باستفاقة الدفّة
بالماء الذي كسّر صورتهم.
مات الصحب واحداً إثر الآخر،
بأعين خفيضة. وها هي مجاذيفهم
تترك علامة على الشاطىء الذي فيه يرقدون (١٥)
لا أحد يتذكّرهم. قضيّة موقف.

٥

لم نكن قد عرفناهم
وعميقاً في نفوسنا كان الأمل هو الذي قال
إننا عرفناهم منذ مطلع الطفولة.
لعلّنا رأيناهم مرّة أو مرّتين، ثم اندفعوا إلى السفن
حمولات من الفحم، حمولات من الحبوب، وأصدقاؤنا
ضاعوا إلى الأبد وراء المحيط.
يعثر علينا الفجر قرب المصباح المتعب
نرسم على الورق، بألَم وكيفما اتفق،
حوريات سُفن وأصدافَ بحر،
وعند الشفق نهبط إلى النهر
لأنه يدلّنا على الطريق إلى البحر؛
فنقضي الليالي في سراديب تعبق برائحة القطران.

غادَرَنا أصدقاؤنا
ولعلّنا لم نرَهم أبداً، لعلّنا
سنلاقيهم ساعة النوم
الذي ما يزال يقرّبنا من الموجة النابضة
لعلّنا نبحث عنهم لأننا نبحث عن الحياة الأخرى،
وراء التماثيل.

٦

M. R. (١٦)

البستان بنوافيره في المطر
ولن تبصرَ إلا من خلف زجاجٍ غائم
في النافذة السفلى. حُجرتكَ
لن تُضاء إلا باللهيب المنبعث من مدفأة الجدار
ولعلّ البرق البعيد سوف يكشف، أحياناً،
تلك التجاعيد على جبهتك، يا صديقي العجوز.

البستان بالنوافير التي بين يديك
انقلبت إلى إيقاع الحياة الأخرى
خلف التمثال المكسور والأعمدة التراجيدية
والرقص بين الدِّفلى
قرب المقالع الجديدة ـــ
لا بدّ أنّ الزجاج المغبّش اقتطعها من حياتك.
لن تتنّفس؛ التراب ونُسغ الأشجار
سوف تتدفّق من ذاكرتك لكي تقرع
هذه النافذة التي يقرعها المطر
هناك في العالم الخارجي.

٧

الرياح الجنوبية

جهة الغرب يلتحم البحر بسلسلة الجبل.
ومن يسارنا تهبّ رياح الجنوب وتدفعنا إلى الجنون،
مثل ذلك النوع من النبيذ الذي يجرّد العظام من لحمها.
بيتنا وسط الصنوبر والكربون.
نوافذ ضخمة. مناضد ضخمة
لكي نكتب لك الرسائل التي كنّا نكتبها
قبل شهور عديدة، ثم نرميها
في الفضاء الفاصل بيننا، لكي نملأه.

يا نجمة الفجر، حين أسبلت عينيك
باتت ساعاتنا أحلى من الزيت
على الجرح، أكثر بهجة من الماء البارد
على اللثة، أكثر سلاماً من أجنحة البجعة.
حملتِ حياتنا في راحة يدك.
بعد خَبز المنفى المرّ،
وفي الليل إذا مكثنا أمام الحائط الأبيض
يقترب صوتك منّا مثل أمل النار؛
ومن جديد تشحذ هذه الرياح
موسى على أعصابنا.

كلٌّ منّا يكتب إليك الشيء ذاته
وكلّ منّا يخلد إلى الصمت في حضور الآخر،
نراقب، كلٌّ منّا، العالم ذاته منفصلاً
الضوء والعتمة فوق سلسلة الجبل،
وأنت.
مَن سينزع هذا الأسى من قلوبنا؟
البارحة مساء سقط مطر غزير واليوم أيضاً
تثقل علينا السماء المكفهرة. أفكارنا ــ
مثل إبر الصنوبر في انهمار البارحة
تتكدّس بلا فائدة أمام عتبة بابنا ــ
ستشيّد برجاً منهاراً.

وسط هذه القرى العَشْرية
على هذه القُنّة الجبلية المندفعة إلى البحر، المفتوحة على رياح الجنوب
بسلسلة الجبل المواجهة التي تخفيك عنّا
مَن الذي سيخمّن لنا حُكْم النسيان؟
مَن سيقبل هِبَتَنا، في ختام الخريف هذا؟

٨

ما الذي تبحث عنه، نفوسنا هذه، راحلة
على ظهور مراكب نَخِرة
محتشدة وسط نسوة متشحات بالسواد وصبية باكين
عاجزة عن نسيان نفسها مع السمك الطائر
أو مع النجوم التي تخطّها الصواري في رؤوسها؛
مثخنة بأسطوانات الحاكي
ملتزمة، رغماً عنها، برحلات حَجّ لا وجود لها.
متمتمة بأفكار متقطّعة قادمة من لغات أجنبية.

ما الذي تبحث عنه، نفوسنا هذه، راحلة
على جذوع أشجار متعفنة مشبعة بملح البحر
من مرفأ إلى مرفأ؟

ننقل حجارة مكسورة، نستنشق
برودة الصنوبر بصعوبة بالغة، كلّ يوم،
نسبح في مياه هذا البحر
وذاك البحر،
دون حسٍّ باللمس
دون رجال
في بلد لم يعد بلدنا
ولا بلدكم.

عرفنا أنّ الجُزُر كانت جميلة

في مكان ما قريب من حشدنا هذا،
في مكان أخفض بقليل أو أعلى بقليل،
مكان ضئيل.

٩

المرفأ قديم، ولم يعد في وسعي
انتظار الصديق الذي رحل إلى جزيرة أشجار الصنوبر
انتظار الصديق الذي رحل إلى جزيرة أشجار الدُّلب
انتظار الصديق الذي رحل إلى البحر العريض.
أضرب المدافع الصدئة، أضرب المجاذيف
عَلّ جسدي يستفيق ويقرّر.
الأشرعة لا تطرح سوى رائحة الملح
المتبقية من العاصفة الأخرى.

لو اخترتُ البقاء وحيداً، وما حننتُ إليه
كان العزلة، وليس هذا النوع من الإنتظار،
وعلى خطّ الأفق حطمت روحي
هذه الخطوط، هذه الألوان، هذا الصمت.

نجوم الليل تعيدني إلى أوديسيوس،
إلى استباقه الموتى وسط زهور البَرْواق.
وحين مكثنا هنا كنّا نأمل في نبش البَرْواق
للعثور على المضيق الذي عرف أدونيس الجريح.

١٠

بلادنا منغلقة، والجبال كلّها
ذلك النهار والليل اتخذتْ من السماء الواطئة سقفاً لها.
ليس لدينا أنهار، وليس لدينا آبار، وليس لدينا ينابيع،
ولا نملك سوى بضعة صهاريج ـــ وهي فارغة ـــ تردّد الأصداء، ونعبدها.

صوت راكد أجوف، شبيه بعزلتنا
شبيه بحُبّنا، شبيه بأجسادنا.
ونستغرب أننا تمكّنا ذات يوم من تشييد
بيوتنا، أكواخنا، وحظائر مواشينا.
وزيجاتنا، أكاليل باردة وأصابع [١٧]،
تصبح أشبه بألغاز لا تفهمها روحنا.
كيف ولد أطفالنا، كيف كبروا واشتدّ عودهم؟

بلادنا منغلقة. صخرتان سوداوان
تغلقانها [١٨]. وحين نهبط
إلى المرافىء يوم الأحد، لنتنفّس بحرّية
فإننا، في غمرة ضياء الشمس، نبصر
ألواح الخشب المحطمة من رحلات لم تنتهِ البتة،
وأجساداً لم تعد تعرف كيف تحبّ.

١١

يحدث أحياناً أن يتجمّد دمكَ كالقمر
وفي السماء اللامتناهية
ينشر دمُكَ أجنحته
على الصخور السوداء، وعلى جسوم الأشجار والبيوت،
بضوء خافت قادم من سنوات طفولتنا.

١٢

زجاجة في البحر

ثلاث صخور، وبضعة صنوبرات محترقة، وكنيسة وحيدة
إلى الأعلى في البعيد
يبدأ المشهد المتكرّر ذاته ثانية:
ثلاث صخور على هيئة بوّابة، صدئة

بضعة صنوبرات محترقة، سوداء وصفراء،
وكوخ مربّع مدفون في الكلس الأبيض؛
وإلى الأعلى أبعد قليلاً، مرّات أخرى عديدة،
يتكرّر المشهد ذاته سطحاً بعد سطح
نحو الأفق، صوب السماء الشفيفة.

هنا رَسَوْنا لكي نجدل المجاذيف المحطّمة
لنشرب الماء وننام.
البحر الذي أشقانا عميقٌ وبِكْرٌ
يتكشّف عن سكينة بلا حدوَد.
وهنا بين الحصى عثرنا على قطعة نقود
فأجرينا قرعة عليها.
وفاز الأصغر سنّاً، واختفى

نمضي ثانية إلى البحر، بمجاذيفنا المحطمة.

١٣

هيدرا [١٩]

رايات دلافين وصوت مدافع.
البحر الذي كان ذات مرّة شديد المرارة على روحكَ
حَمَلَ السفن المتألقة متعددة الألوان
وتلاطمَ، لَفَّها وتقاذفها، زرقاء كلّها بأجنحة بيضاء،
الذي كان ذات مرّة شديد المرارة على روحك
يعجّ الآن بالألوان تحت الشمس.

أشرعة بيضاء وضياء شمس ومجاذيف رطبة
تضرب بإيقاع الطبول على الأمواج الساكنة.
عيناك، المحملقتان، ستكونان جميلتَين
ذراعاك، المبسوطان، سيتورّدان
وستدبّ الحياة في شفتيك، كما اعتادتا

في معجزة كهذه:
هذا ما كنتَ تبحث عنه
ما كنت تبحث عنه قبالة الرماد
أو في المطر في الضباب في الرياح
حتى حين كانت الأضواء تخبو
وكانت المدينة تغرق، وعلى حجر الرصيف
كشف لك الناصريّ عن قلبه،
ما كنتَ تبحث عنه؟ لم لا تجيء؟ ما الذي
كنت تبحث عنه؟

١٤

ثلاث حمائم حمراء في الضياء
تكتب مصيرنا في الضياء
بألوان وقسمات الذين
أحببناهم ذات مرّة.

١٥

وماذا عن الأكثر ظلاً بين أشجار الدلب؟ [٢٠]

لَفَّكَ النومُ بأوراق خضراء كالشجرة
وتنفّستَ مثل شجرة في الضياء الهادئ
في الربيع الرائق نظرتُ في وجهك:
الجفنان مسبلان، الرموش تنفض الماء.
في العشب الطريّ عثرتْ أصابعي على أصابعك
أمسكتُ بنبض قلبك لوهلة
وأحسستُ بشقاء قلبك في كلّ مكان.

تحت شجرة الدلب، قرب المياه، وبين الغار
هزّكَ النوم وبعثركَ
من حولي، قريباً منّي، دون أن أكون قادراً

على لَمْسكَ كلّك ــ
واحداً كنتَ في صمتك؛
تبصر ظلّكَ يتطامن ويتضاءل،
يخسر نفسه في الظلال الأخرى، في العالم
الآخر الذي يطلقك ولكنه يتشبث بك.

عشناها، هذه الحياة التي وُهبنا كي نعيش.
بئسَ أولئك الذين ينتظرون بكلّ هذا الصبر
ضائعين في الغار الأسود تحت أشجار الدلب الثقيلة
أولئك، وحدهم، الذين يحادثون الصهاريج والآبار
ويغرقون في دوائر الصوت.
بئس الرفاق الذين شاطرونا الفاقة والعرق
وغطسوا في الشمس مثل غراب خلف الخرائب
دون أمل في التمتّع بمثوبتنا.
أعطِنا، سوى النوم، السكينة.

١٦

الإسم أوريستيس [٢١]

على المضمار، مرّة ثانية، على المضمار، على المضمار
كم من المرّات، وكم من الأحصان الملطخة بالدم
كم من الغربان السوداء
من الناس الذين يراقبونني
الذين يراقبونني عندما، في العربة،
رفعت يدي مجيدة، وأطلقوا هم صيحات الإنتصار

زَبَد الجياد يلطمني، فمتى تتعب الجياد؟
جُزع العربة يَصرّ، الجُزع يحترق، فمتى ينفجر الجُزع لهيباً؟
متى تتقطّع الأعنَّة، متى حوافر الخيل
تدوس اللحم المطروح أرضاً
على العشب الطريّ، بين شقائق النعمان

حيث، في الربيع، قطفتَ أقحوانة.
كانت بديعة، عيناك، لكنك لم تكن تعرف أين تتلفّت
ولا عرفتُ أنا أين أتلفّت، أنا الذي لا بلاد لي،
أنا الذي أواصل الصراع هنا، كم من المرّات؟
وأشعر أنّ ركبتيّ تخوران فوق الجُزع
فوق العجلات، فوق المضمار الوحشيّ
الركبتان تنثيان بسهولة حين تشاء الآلهة
لا منجاة لأحد، فما فائدة البأس وليس في وسعك
النجاة من البحر الذي احتضنك وبحثتَ عنه
في زمن المحنة هذا، حيث الجياد تلهث
والقصب الذي اعتاد الغناء في الخريف،
والبحر الذي لن تعثر عليه مهما ركضتَ
مهما تحلّقتَ حول يومنيديس الأسود الضَجِر
دون أن تنال المغفرة.

١٧

أستياناكس [٢٢]

الآن إذْ تغادر، خُذ الصبيّ معك أيضاً
الصبيّ الذي أبصر النور تحت شجرة الدلب
ذات يوم حين ضجّت الأبواق والتمعَ السلاح
والجياد المتصببة عرقاً
انحنت على المذود لتتلمّس بخياشيمها النديّة
سطح الماء الأخضر.

أشجار الزيتون التي تحمل غضون آبائنا
الصخور التي تحمل حكمة ابائنا
ودمَ أخوتنا نابض بالحياة على سطح الأرض
كان بهجة حيّة، ومثالاً غنيّاً
للنفوس التي عرفت صلواتها.

الآن إذْ تغادر، الآن إذْ نهار الحساب
يأزف فجره، الآن إذْ لا يعرف أحد
مَن سيقتل وكيف سيموت،
خُذْ معك الصبيّ الذي أبصر النور
تحت أوراق شجرة الدلب
وعلِّمه أن يدرس طبائع الأشجار.

١٨

نادمٌ لأنني تركت نهراً عريضاً يسيل بين أصابعي
دون أن أشرب قطرة واحدة.
ها أنذا الآن أغرق في الحجارة.
شجرة صنوبر صغيرة في التربة الحمراء
هي كلّ ما تبقّى لي من أصحاب
وكلّ من أحببتُ زالوا مع البيوت
التي كانت جديدة في الصيف الماضي
ثم تقوّضت تحت رياح الخريف.

١٩

حتى إذا هبّت الرياح فإنها لن تبرّدنا
والظلّ هزيل تحت أشجار السرو
ومن كلّ حدب وصوب تصعد المنحدرات إلى الجبال

إنهم عبء علينا
الأصدقاء الذين باتوا عاجزين عن معرفة السبيل إلى الموت.

٢٠

الجرح ينفتح ثانية في صدري
حين تهبط النجوم وتصبح أليفةً جسدي
حين يحلّ الصمت تحت وقع أقدام الرجال.

الأحجار الغائرة في الزمن، حتام تجرّني معها؟
البحر، البحر، منذا الذي سيجففه؟ [٢٣]
أرى الأيدي تومىء كلّ فجر للعُقاب وللصقر
مقيّد أنا إلى الصخرة التي جعلها الشقاء خاصّتي،
أرى الأشجار تتنفّس سكينة الموتى السوداء
ثُمّ ابتسامات التماثيل، الجامدة تماماً.

٢١

نحن الذين نشرع في رحلة الحَجّ هذه
نظرنا صوب التماثيل المكسورة
وانشغلنا، وقُلنا إنّ الحياة لا تضيع بسهولة
وإنّ للموت دروبه التي لم يطرقها أحد
وله عدالته الخاصة؛

وإننا نموت ونحن واقفون على أقدامنا
منتسبين إلى الحجر
متّحدين في الكدّ والوهن،
الموتى القدماء نجوا من الدائرة وقاموا ثانية
وها هم يبتسمون في صمت غريب.

٢٢

مرّ أمام أعيننا الكثير
حتى أن أعيننا لم تبصر شيئاً، ولكن في البعيد
وفي الوراء كانت الذاكرة مثل صفحة بيضاء
ذات ليلة انحباس
حين أبصرنا رؤى غريبة، أكثر غرابة منكَ،
تمرّ وتختفي في أوراق شجرة فلفل؛

الآن وقد عرفنا قَدَرنا هذا على أتمّ وجه

وتجوّلنا صحبة الحجارة المكسورة، ثلاثة أو ستة آلاف سنة
وبحثنا في الأبنية المنهارة التي قد تكون بيوتنا
وحاولنا استذكار التواريخ والأفعال البطولية:
هل سنستطيع؟

الآن وقد قُيّدنا وبُعثرنا
ناضلنا، كما يُقال، ضدّ مشاقّ لا وجود لها
تُهنا، ثم عثرنا من جديد على درب غاصّ بالفصائل العمياء
وغرقنا في المستنقعات وفي بحيرة الماراثون
هل سنستطيع الموت كما ينبغي لنا أن نفعل؟

٢٣

قليلاً إلى البعيد
سوف نرى أشجار اللوز تزهر
والرخام يلمع تحت الشمس
والبحر ينكسر إلى أمواج

قليلاً إلى البعيد
دعونا ننهض، أعلى قليلاً.

٢٤

هنا تنتهي أشغال البحر، أشغال الحبّ
والذين سيعيشون ذات يوم هنا حيث انتهينا ــ
إذا اسودّ الدمُ في ذاكرتهم وتدفّق ــ
علّهم لن ينسوننا، نحن النفوس الضعيفة المقيمة بين أزهار البَرْواق
علّهم يديرون رؤوس الضحايا جهة إريبوس [٢٤]:

نحن الذين لا نملك شيئاً
سوف ندرّبهم على مهلنا.

كانون الأوّل ١٩٣٣ ـ كانون الأوّل ١٩٣٤

ترجمة: صبحي حديدي

إشارات:

George Seferis: «Complete Poems.» Trans. Edmund Keeley and Philip Sherrard. Anvil Press poetry, London, ١٩٩٥.

وقد اعتمدنا على هذه الطبعة في ترجمة المختارات.

(١) أجيانابا: قرية تقع على البحر جنوب فاماغوستا، قبرص.

(٢) رؤيا يوحنا اللاهوتي، ٢١-١: «ثُمّ رأيتُ سماء جديدة وأرضاً جديدة لأنّ السماء الأولى والأرض الأولى مضتا والبحر لا يوجد في ما بعدُ».

(٣) البَرْواق Asphodel نبات من الفصيلة الزنبقية ذو زهر أبيض أو قرنفلي أو أصفر. الياقوتية Hyacinth زهرة معروفة في فصيلة الزنبقيات. والـ Agapanthus، الأغاباننثوس: زهرة الحُبّ، وهي نبات من فصيلة الزنبقيات. (منير البعلبكي: المورد).

(٤) ستراتيس ثالاسينوس هو شخصية / قناع تتكرّر مراراً في قصائد سيفيريس (على غرار شخصية سلوين موبيلري عند إزرا باوند، و ألفريد بروفروك عند ت. س. إليوت)؛ والمعنى الحرفي للإسم هو «ستراتيس البحّار». «إقليم الأحلام» و«جِراب الرياح» تضمينات من «الأوديسة». إلبينور شخصية مركزية في شعر سيفيريس، و«الأوديسة» تقدّمه كمرافق أحمق ضعيف القلب يقتل نفسه حين يسقط من قصر سيرسيه تحت وطأة النعاس والسكر. ويقول سيفيريس في تبرير تفضيله لهذه الشخصية: «لعلكم تتساءلون عن السبب الذي يجعلني أنظر بتعاطف إلى أمثال إلبينور. ذلك لأنّ الرجال المنتمين إلى هذه الفئة، بين الأبطال بالمعنى الهوميروسي، هم الأكثر قدرة على إثارة التعاطف. حتى أوديسيوس يشفق عليه ويذرف دمعة حين يبصره بين الموتى». «على تلال بسارا المسوَدّة» تضمين من قصيدة للشاعر اليوناني سولوموس تحمل العنوان ذاته، صدرت سنة ١٨٢٥. وجزيرة بسارا خضعت للاجتياح وذُبح سكانها خلال حرب الإستقلال اليونانية (١٨٢١ ـ ١٨٢٩).

(٥) قيل إنّ يوربيديس قُتل على يد كلاب الصيد في بلاط أركيلاوس، ملك مقدونيا.

(٦) هاديس Hades مثوى الأموات في الميثولوجيا الإغريقية. وعبارة «هاديس وديونيسيوس هما الشيء ذاته» تعود إلى هيراقليطيس.

(٧) Judas Tree شجرة الأرجوان أو الزَّمْزَريق، من الفصيلة القَرْنية جميل الزهر.

(٨) Satyr إله من آلهة الغابات عند الإغريق، له ذيل وأُذُنا فرس، وكان يتميّز بولعه الشديد بالقصف والعربدة وانتهاب الملذات.

(٩) الـ Faun أحد آلهة الحقول والقطعان عند الرومان.

(١٠) المعنى اليوناني العامّي لمفردة Mythistorema هو «رواية». لكنّ سيفيريس يقول في شرح مفردة

العنوان: «تتألّف الكلمة من جزئين دفعاني إلى اختيارهما كعنوان للقصيدة: Mythos (الأساطير) لأنني استخدمت عدداً من الأساطير كما هو جلي؛ و Istoria (التي تعني «التاريخ» و«القصة» في آن معاً)، لأنني حاولت التعبير، بدرجة ما من الإنسجام، عن ظروف مستقلة عنّي بقدر ما هي مستقلّة عن الشخصيات في الرواية».

(١١) الشاعر المقصود هو ديونيسيوس سولوموس، والعبارة مستمدة من عمله النثري «نساء زاكينثوس»، الفصل الأوّل.

(١٢) العبارة من أسخيلوس: «حاملات القرابين». هنا يتكلم أوريستيس أمام ضريح أغاممنون، مذكّراً أباه بالحمّام الذي قُتل فيه على يد كلمنسترا.

(١٣) السطور ١ ـ ٤ من سقراط. وفي حاشية على القصيدة يقول سيفيريس أنّ كلمات سقراط منحته ذات يوم إحساساً شبيهاً بذاك الذي منحته إياه هذه الأبيات من بودلير:

قلبي وقلبك سوف يصيران شعلتَين هائلتَين
تتفكّران في أنوارهما المزدوجة
داخل روحَيْنا، هاتَين المرآتَين التوأمَين.

(١٤) من «الأوديسة»، الكتاب الحادي عشر، حيث يسأل ظِلُّ إلبينور، أصغر رفاق أوديسيوس، أن يُغرس مجذاف في قبره على شاطىء البحر، إحياءً لذكراه. أنظر أيضاً الإشارة (٤) أعلاه.

(١٥) الأحرف الأولى تعود إلى الموسيقار الفرنسي موريس رافيل (١٨٧٥ ـ ١٩٣٧).

(١٦) في مراسيم الزواج حسب الكنيسة الأرثوذكسية يتبادل العريس والعروس التيجان والخواتم.

(١٧) هما الصخرتان اللتان توجّب أن يعبرهما جيسون والعمالقة عند نقطة اتصال البوسفور والبحر الأسود.

(١٨) هيدرا جزيرة صخرية تقع على الشاطىء الشمالي الشرقي من بيلوبونيزي، ساهمت بشكل جوهري في القوّات البحرية التي ساعدت على إحراز استقلال اليونان في مطلع القرن الثامن عشر. ويُحتفى سنوياً بهذا الإسهام، وتُقام احتفالات واسعة مرحة.

(١٩) العبارة من بلينوس (٦٢ ـ ١١٣ م)، وهو قنصل وخطيب روماني ترك مجموعة ضخمة من الرسائل الشخصية التي تميّزت بقيمة أدبية رفيعة.

(٢٠) عن سوفوكليس في «إلكترا»، حين يشارك أوريستيس في سباق العربات، في دلفي.

(١٢) هو إبن هكتور وأندروماك الأصغر. وعند سقوط طروادة أُلقي به من الأسوار أو قتله أوديسيوس. راجع أيضاً «الإلياذة»، الكتاب السادس.

(٢٢) أسخيلوس في «أغاممنون»، حين تلقي كلمنسترا خطبة في تبرير مسير أغاممنون على البساط الوردي المفضي إلى القصر.

(٢٣) في «الأوديسة» تقوم سيرسيه بتلقين أوديسيوس كيفية تقديم الأضحية في مثوى الموتى: خروف صغير ونعجة سوداء، مع توجيه الرأسَين جهة إريبوس.

الدكتور عبد القادر القط :

الابداع لا يصدر عن منطلقات نظرية فتلك وظيفة النقد

حوار: حسين حمودة

كنت ألاحق وأطارد كتابات الدكتور عبد القادر القط، الممتدة طيلة ما يقرب من نصف قرن، والمنشورة – وبعضها متناثر، وربما متوار – في كتب، وصحف، ومجلات، خلال مكتبات غير مكتملة غالباً، غير منظمة دائماً: مكتبتي، ومكتبات الأصدقاء، وأربع مكتبات عامة، يفترض أنها «كبيرة» بالقاهرة.

وكنت ألاحق وأطارد الدكتور عبد القادر القط نفسه، عبر الهاتف، ثم عبر أكثر من مكان حيث التقينا بالقاهرة، أو في بعض ضواحيها.

وكان الدكتور عبد القادر القط، بدوره، يلاحق ويطارد مشاغله، ومسؤولياته، المتنوعة والمتزاحمة: اجتماعات لجنة الشعر التي يرأسها بالمجلس الأعلى للثقافة، والندوة الأسبوعية التي يواظب على حضورها مع بعض أصدقائه من أدباء وشعراء وكتّاب، واجتماعات اللجنة التي يرأسها للإعداد لمؤتمر ولجائزة القاهرة للإبداع الروائي، والمقال الذي يكتبه مرة كل أسبوعين لجريدة «الأهرام».

||

لا أستطيع أن أكون قانعاً إلى حد يجعلني أتجاهل إحساسي بالأسى والأسف، وأنا عائد من لقائي «الأخير»، مع الدكتور عبد القادر القط، ومعي وداخلي عدد من الأسئلة أكبر بكثير من تلك التي طرحتها عليه.

ولا أستطيع أن أكون متواضعاً إلى الدرجة التي تجعلني، الآن، لا أشير إلى جهد بذلته في إعداد أسئلة كثيرة لم أظفر لها بإجابات، ولا تزال ملقاة أمامي على الورق، كما لا تزال معلقة برأسي.

لقد كانت الملاحقة، ثم المطاردة، قد وصلتا إلى منتهاهما، وكان الدكتور عبد القادر القط قد آب داخلياً بكليته – في نهاية هذا اللقاء الأخير – إلى مشاغله ومسؤولياته، بعدما أصبح مقتنعاً بأن ما طرحته عليه من أسئلة، وما قدمه من إجابات، يكفي تماماً للنشر في حوار واحد.

| أشرت في «التكوين» (مجلة «الهلال»، القاهرة، ديسمبر ١٩٩١)، وهي كتابة متصلة بسيرة آتية لم تكتمل، إلى أن رحلة التعلّم في تجربتك كانت «رحلة غربة»: ابتداء من الدراسة الابتدائية في «المدينة الصغيرة» البعيدة عن قريتك، ثم في القاهرة، ثم في انجلترا..

ولكن، ومن البداية، كان التعلّم نفسه، ثم كانت الكتابة وكان الشعر، وسيلة لمدافعة الإحساس بالغربة (تقول مثلاً: «ونما لديَّ الإقبال على القراءة أعوض بها ما فاتني من صحبة الأهل ورفاق القرية..»).

في تجربتك، في رحلتك، كلها.. إلى أي حد كانت وطأة الإحساس بالغربة، بالنأي عن المكان الأصل، بكل من فيه وما فيه..

وإلى أي حدٍّ نجح العزاء، العلم والشعر والكتابة، في مدافعة هذا الإحساس؟

||كثيراً ما طلب إليّ بعض الأصدقاء أن أكتب سيرتي الذاتية، وكنت أعتذر إليهم، في كل مرة، بأن الناس لا يهمهم كثيراً أن يعرفوا عن أخبار الناس بقدر ما يهمهم أن يعرفوا عن أنفسهم، لأن السيرة الذاتية، بخاصة في المجتمع العربي المحافظ، لا تعدو أن تكون سرد وقائع أو أحداث قد تكون مشتركة بين المثقفين الذين يكتبون سيرهم الذاتية. ويبقى وراء كل سيرة ذاتية خبايا النفس التي هي الوجود الحقيقي للأديب أو المفكر أو الفنان أو الناقد، وهو وجود ذاتي، شخصي، قد يصعب على صاحبه نفسه أن يدرك دقائقه وحقائقه، فما بالك إذا عرضها على الناس.

أبدأ حديثي بهذه الإشارة بمناسبة الاحساس بالغربة، وهو إحساس متصل بالحزن أيضاً. فهذا الإحساس يمثل قاسماً مشتركاً بين كثير من الناس. لكن هناك فروقاً كبيرة جداً بين إحساس إنسان ما بالغربة والفقد وإحساس إنسان آخر بهما. ثم هناك فروق أخرى تجعل أثر هذا الإحساس في تكوين الشخصية أو توجيه الفكر أو صياغة العلاقات الاجتماعية الخاصة بإنسان ما، مختلفاً عن أثر هذا الإحساس نفسه على إنسان آخر.

أنا، مثلا، فضـلاً عن إحساسي بالغربة عندما خرجت من قريتي، كنت قد فقدت أمـي فـي سن الثالثة عشرة، فأضيف عندي الإحساس بالفقد الى الإحساس بالغربة. وكثير من الناس يمرون بهاتين التجربتين، ولكن وقعهما مختلف على النفس، من إنسان لآخر، باختلاف حساسية الإنسان، وباختلاف قيمة ما فقد، وباختلاف درجة شعوره بالانتماء إلى موطنه الأول. وبالنسبة إليّ، كنت وثيق الصلة العاطفية بالقرية، وعالمها، شيوخها وشبابها وحقولها، وكنت شديد الحب لأمي (ولا زلت أذكر هذا بعد مضي وقت طويل جداً).. وكل هذا ترك في نفسي أثراً عميقاً. لكني، بتكويني الشخصي، درجت على نوع من التحدي، وربما على نوع من التظاهر بالجلد أمام الناس، لا نفاقاً ولكن كي لا أثقل عليهم بمطالبتهم مشاركتي في عواطفي الخاصة. لذلك، يعرف الناس عني أنّي ظاهر البهجة، آخذ الأمور كما تأتي، وأواجه المشكلات بصدر رحب. لكن هذا «الظاهر» لا يمنع بداخلي وجود الإحساس بالحزن، بالفقد والغربة، ولا ينفي أن هذا الإحساس يشكّل رؤيتي العميقة للحياة. وقد كان هذا الأمر يتبدى أكثر ما يتبدى في قصائدي حين كنت أقول شعراً؛ لأن الشعر بطبيعته يعبر عن دخيلة النفس. كان هناك دائماً، في قصائدي، إحساس بالفقد، خلال التجربة العاطفية، وكان هناك في المقابل نوع من التحدي ومحاولة الاستعلاء على هذا الإحساس بالفقد، خلال قصائد قومية كنت أحاول كتابتها بصورة فنية ليس فيها نبرة خطابية مباشرة، أذكر بعض الأبيات من قصيدة بعنوان «لن أنام» ، مثلا:

«وأراقب الدرب المليء بعصبة ثقلتْ خُطاها
يمشون في حَلَق القيود وكلهم حرٌّ أباها
يتململون بعزمةٍ وقدتْ رؤوسهمُ دماها
ويشير رائدهم إلى القمم البعيدة في علاها
يا رفقتي شدّوا على أقدامكم وانسوا أذاها
هي خطوة أو خطوتان ويبلغ العاني رباها
إني لأنسم في طريقي ريحها وأرى سناها
سأظل أرقبهم وأرسل صيحتي يسري صداها
يا إخوتي لا تيأسوا لم يبق إلا منتهاها..
إني لأسمع أنة الأصفاد قد خارت قواها».

كذلك لي قصيدة أخرى في الإيمان بالمستقبل، تؤكد أننا نصنع مستقبلنا بأيدينا، كانت بعنوان «عرافة» (وهي ، بالمناسبة، سبقت في موضوعها قصيدة نزار قباني «قارئة الفنجان» ، ولكن في مجال آخر!).. وفيها الشاعر رأى فتاة شابة تشرب فنجان قهوة وتقرأ لنفسها الطالع من هذا الفنجان، فيقوم بتسليتها ، ويصف حيرتها بين دروب هذا الفنجان، ويقول:

«ذهلت فأيقظها عطوف الصوت من أحبابها

يا فتنتي لا ترهبي الغيب الخبيء ولا دجاه
هو صنع أيدينا، نكاد إذا أردنا أن نراه
غَرْسٌ من الأفراح والأتراح والسلوى ثراه
نلقي به في يومنا ونذوق من غدنا جناه
تهب الحياة لنا غداً من مثل ما نهب الحياة».

هذه مقابلة. فهنا الفقد وتحطّم المثال في هذه القصيدة العاطفية الرومانسية، ثم المواجهة في محاولة الوصول إلى نوع من العدالة الاجتماعية..

لقد حاولت بالتعلم وبالشعر أن أصل إلى هذه المواجهة، أن أتغلب على الإحساس بالغربة والفقد.

| ست سنوات أمضيتها، عقب تخرجك من جامعة القاهرة، في مكتبتها (أيام أن كان يتم «تزويد» هذه المكتبة «بكل ما تصدره المطابع من قديم أو حديث على السواء» - بعبارتك في «التكوين»)..

مع الحصاد العظيم الذي حصدته في تلك السنوات الست، بالقراءة بالعربية والإنجليزية والفرنسية.. كيف رأيت مكانك هناك، موظفاً.. هل حلمت لنفسك بمكان آخر؟

||كان المفروض أن أعيَّن «معيداً» - كما يقال - أي مدرساً في أول السلم، بكلية الآداب.. لكن كانت هناك عوائق مالية في ذلك الوقت، فعينت بالمكتبة أنا وصديقي الراحل، الدكتور عبد العزيز الأهواني، وعهد إلينا بإنشاء «قاعة شرقية» للدراسات العربية والشرقية بمكتبة الجامعة. وهذه كانت مهمة جيدة، أتاحت لنا فرصة الاطلاع على الكثير من الكتب التي رتبناها ونظمناها بطريقة علمية جيدة، ثم كانت تتردد علينا في ذلك الوقت أعداد كبيرة من طلاب أقسام كلية الآداب المتنوعة، خصوصاً أقسام الفلسفة والتاريخ والجغرافيا واللغة العربية، لأن المكتبة الشرقية كانت تحتوي كتباً تخص هذه الأقسام جميعاً. وكان هؤلاء الطلاب يقومون بإعداد بحوث في موضوعات دراساتهم، وأنا كنت أساعدهم لأني قد حفظت محتويات الكتب وأماكن الكتب، تقريباً عن ظهر قلب، كما يقال، كما كنت أناقش هؤلاء الطلاب في ما يكتبون، وكنت دائم القراءة خلال هذا النشاط كله.

لذلك، كنت سعيداً جداً بعملي هذا، ربما أكثر مما لو كنت قد عُيِّنت مدرساً بالكلية. وهذه السنوات الست كانت، في الحقيقة، هي سنوات تكويني الثقافي، من ناحية، وكانت أيضاً السنوات التي قلت فيها شعراً، كان - في تلك الفترة، فيما أرى - جميلاً، منتسباً إلى الحركة الرومانسية، كما كنت في تلك الفترة أنشر في مجلات كثيرة معروفة؛ منها مجلة «الرسالة»، ومجلة «المصري» التي كان يرأس تحريها طه حسين، ومجلة «الفجر الجديد» التي كان يرأس تحريرها أحمد رشدي صالح، ومجلة «الفصول» التي كان يرأس تحريرها محمد زكي عبد القادر وإن كان يترك شأنها للصحافي الناشئ - في ذلك الوقت - أحمد بهاء الدين (وكان صديقاً حميماً لي).. لقد كانت هذه الفترة فترة نشاط وتحصيل ثقافي، كما كانت

فترة لكتابة الشعر.

| أنت لم تنشر قصائدك التي كتبتها، آنذاك، في ديوان، حتى عدت من سفرك للدراسة خارج مصر..

|| نعم. كتبت عدداً من القصائد في السنوات الأولى من الأربعينات، ثم تجمع لديّ عدد من القصائد يكفي لديوان، ولكن أعجلني السفر لاستكمال الدراسة عن نشره، فتركته عند صديقي رائد الدراسات الفولكلورية، فيما بعد، الدكتور عبد الحميد يونس، حتى رجعت من لندن، ونشرته بعد تردد كثير وبعد إلحاح من بعض أصدقائي ، إذ كان قد بعد عهدي بهذا الشعر وانقطعت صلتي العاطفية برؤيته، وكان قد ظهر الشعر الحرّ، وكنت من أشد الأنصار حماسة له. لكني استجبت لأصدقائي ونشرت هذا الديوان، وكتبت له مقدمة ظلمته فيها، وكأني كنت أتبرأ فيها منه؛ لأني رأيته لم يعد صورة مني، لا في رؤيتي ولا في تعبيري الفني.

| هل كان عنوان هذا الديوان، (ذكريات شباب)، الذي وضعته العام ١٩٥٨ لقصائد كتبتها بين عامي ١٩٤١ و ١٩٤٤ ، يمثل إشارة إلى أن قصائده تنتمي إلى «زمن آخر» مغاير، خصوصاً أنك ناقشت في مقدمته «الشكل الذي تجاوزَتْه تجارب الشعر الحرّ خلال الخمسينات؟»، وخصوصاً، أيضاً، أن هذا العنوان يتصل بمنحى «تعليقي» ينتمي للشاعر ولا ينتمي لواحدة من القصائد التي يحتويها الديوان؟

|| نعم.. هذا العنوان يشير إلى مسافة زمنية.. ويومئ إلى أن هذا الشعر لم يعد يمثلني. لقد كنت أكتب صيغة رومانسية شعرية جيدة، وكنت مسيطراً على اللغة وعلى أساليبها، وكان لي تميّز خاص في التجربة الشعرية، فكان في شعري نوع من الحركة الدرامية والقصصية التي تضع المثال وجهاً لوجه أمام الواقع (ويتحطّم المثال، في الأغلب، في هذه المواجهة). ولكن، حين سميته «ذكريات شباب» كنت أقصد أني، بالفعل، قد تجاوزت هذه المرحلة، وأن هذا الشعر لم يعد يمثلني، وإن كان تعبيراً صادقاً، في زمن سابق، لا عن نفسي وحدها وإنما عن رؤية عصرية لشعراء الحركة الرومانسية الذين كانوا، في جملتهم، يسعون إلى المثل الأعلى، وإلى الحرية، وإلى تذوق الجمال في الطبيعة والإنسان، وكان يتميز كل واحد منهم باتجاه خاص في هذا المجال.

| عقب تخرجك من كلية الآداب اتصلت بـ «جماعة الأمناء» ، وارتبطت من خلالها بأمين الخولي الذي تشير – في «التكوين» – إلى قدرته على التأثير في عقول طلابه، ربما أكثر من طه حسين الذي درّس لك.

الآن، ما الذي تراه أكثر أهمية وقدرة على الاستمرار والبقاء معك، فيما خرجت به من تجربتك مع أمين الخولي ومع «جماعة الأمناء»؟

|| ثقافتي لم تكن مقصورة على ما أتلقاه من أساتذتي في المحاضرات، هكذا كان الأمر منذ البداية؛ حتى إنني كتبت مرة في «الرسالة» آخذ على مناهج قسم اللغة العربية بكلية الآداب

اهتمامها الزائد بالأدب القديم ، وإهمالها الظاهر لفنون الأدب العربي الحديث، التي كنا نحن نقرؤها بصفة شخصية في الكتب والمجلات.

لكن، إذا كنا نتحدث عن أثر بعض الأساتذة، فالأستاذ أمين الخولي كان من طبيعته «الجدل»، و «الاستثارة». كان يحب أن يستثير طلابه، عن عمد، و«دور الاستثارة» كي يعلمهم كيف ينظرون نظرة جديدة، وكيف يجادلون، وكيف يدافعون عن وجهة نظرهم، وكيف يشكُّون أحياناً في هذا الرأي أو ذاك.

الدكتور طه حسين كانت محاضرته، غالباً، أشبه بالمحاضرة العامة. كان يأتي ويجلس ويلقي محاضرته بتنغيم معروف عنه في الأسلوب والإلقاء، ولكن لم تكن هناك أسئلة ولا حوار، بل إننا لم نكن نستطيع أن نكتب وراءه كل ما يقول، لأنه كان يتحدث بسرعة أكبر من سرعتنا في الكتابة.

مع ذلك، لم يكن تأثرنا بأساتذتنا مقصوراً على المحاضرات، وإنما كان يمتد إلى ما يكتبون. ولا شك أن الأستاذ أمين الخولي كانت له جهود خاصة في بلورة النظرة الجديدة للتراث، والنظرة الجديدة إلى بعض الجوانب في الأدب العربي. أما أثر طه حسين في الثقافة العامة فكان – كما هو معروف – أثراً كبيراً جداً؛ كان يثير قضايا عامة كبيرة، من ناحية، وكان له أسلوبه الجديد في النثر، من ناحية ثانية، وكان يستطيع أن يمزج الثقافة بالسياسة بالاجتماع، من ناحية ثالثة.. كان له، باختصار، حضوره العظيم.

| في كتابك (في الأدب المصري المعاصر) ١٩٥٥ ، ناديت بضرورة «الارتباط بمنابع الحياة والمجتمع» في مواجهة كل من توفيق الحكيم ويوسف السباعي ومحمد عبد الحليم عبد الله.. وناديت أيضاً بضرورة الاهتمام بالناحية الجمالية، في مواجهة كتابات المدّ الاجتماعي والقومي التي أعلت من شأن الاهتمام بالمضمون في العمل الأدبي.. كأنك كنت تقاتل، في وقت واحد، على جبهات متعددة.

ما الذي كان يحركك في كتابة ما نشرته في هذا الكتاب؟ وكيف تنظر الآن إلى ما كتبته فيه، وإلى الآثار التي جلبتها عليك آراؤك في أعمال كُتّاب كانوا، بهذا القدر أو ذاك، جزءاً من «سلطة» ما، أو تمثيلاً لـ «نفوذ» ما؟

|| في ذلك الوقت كنت قد عدت منذ سنتين أو ثلاث سنوات من لندن بعد أن نلت درجة الدكتوراة من جامعتها، وكان لديّ أفكار جديدة؛ أفكار شاب يقظ الوجدان، يحاول أن يحقق طموحه الشخصي، من ناحية، وطموحه السياسي والاجتماعي، من ناحية ثانية.. وكانت الرومانسية قد انقضت، أو أوشكت أن تنقضي، وفقدت جوانبها الإيجابية التي كانت تؤهلها، عند ازدهارها، لأن تكون مذهباً يعبر عن مرحلة جديدة في المجتمع العربي. وحين يفقد المذهب الأدبي حيويته، ويبدأ في الانحسار ليخلي المكان باتجاه آخر جديد، لا يبقى من هذا المذهب إلا المظاهر السلبية الضعيفة التي تحاول أن تقاوم النزعة الجديدة في الاتجاه الجديد.

عندما عدت من الخارج، كان توفيق الحكيم أديباً مرموقاً، ولم يكن منتمياً إلى الرومانسية،

ولكن كان له تكوينه الفكري الخاص، وكان مغرماً بما يظن أنه «فلسفة»، فكان يكتب الكثير من مسرحياته – التي تنتمي إلى ما أسميته في الكتاب «المسرح الذهني» – حول فكرة واحدة، يظن أنها فكرة فلسفية كبيرة، وهي بعيدة عن أحوال المجتمع، لأنها تنتمي إلى الأفكار المجردة: الصراع بين «الزمن» و «القلب» في (أهل الكهف) مثلاً، الصراع بين «الفن» و «الواقع» في (بيجماليون)..إلخ. وكان المجتمع يزخر، في تلك الفترة، بمشكلات اقتصادية واجتماعية وسياسية، وكان الناس – ومنهم أنا – ينتظرون من أديب كبير مثل توفيق الحكيم ألا يهدر طاقته الفنية في مثل هذه القضايا المجردة البعيدة عن مشكلات المجتمع. وحين تقرأ، مثلاً، عملاً لتوفيق الحكيم، مثل (أهل الكهف) أو (بيجماليون)، تجد تصرفات كثيرة في أصل الأسطورة التي يتأسس عليها هذا العمل. يتصرف الكاتب هذه التصرفات في الأسطورة كي يوائم بينها وبين المجتمع العربي، أو بينها وبين الفكر الإسلامي، وما إلى ذلك.. بما يؤدي به، في النهاية، إلى أن يضيِّع جوهر الأسطورة، بحيث لا يبقى منها إلا قشورها. وهنا يُطرح السؤال: لماذا، إذن، يفرض هذه القشور على نفسه، وعلينا، ولا يبتكر فكرة جديدة تتصل بقضايا المجتمع الذي نعيشه؟

في هذا الكتاب، أيضاً، كان هناك فصل آخر طريف، يمثل مواجهة لاتجاه كان قائماً في ذلك الوقت، مرتبطاً بنوع من حركات الاستقلال في الوطن العربي وافريقيا وأميركا الجنوبية، فكان الشعراء والقصاصون يكتبون، من وحي هذا الجو، عن قضايا الاستقلال والعدالة الاجتماعية، ولكن بعضهم كان يواجه أحياناً مشكلة التوازن بين «القضية» و «الفن». أحياناً يوفقون في ذلك وأحياناً تطغى «القضية» على «الفن» ، فتصبح القصيدة أو القصة ذات نبرة عالية قائمة على تعبير مباشر. وقد تناولت في هذا الفصل من الكتاب (أغاني إفريقيا) للفيتوري، ومجموعة قصص طريفة بعنوان (السماء السوداء) لمحمود السعدني، وكان آنذاك شاباً أديباً موهوباً، قبل أن يتحول إلى الصحافة ويصبح معروفاً ككاتب صحافي كبير.

كتبت عن هذين العملين – للفيتوري وللسعدني – وبيّنت المزالق فيهما، وأوضحت الجوانب التي نجحا فيها على مستوى المواءمة بين «القضية» و «الفن».

أما الفصل الأول من الكتاب، الذي أسميته «السلبية في القصة المصرية»، فقد أثار ضجة كبيرة. تناولت في هذا الفصل روايتين كانتا رائجتين عند الشباب في ذلك الوقت : (إني راحلة) ليوسف السباعي و (بعد الغروب) لمحمد عبد الحليم عبد الله. وقد ارتبطت صفة السلبية في هاتين الروايتين بوجود فتاتين، كل واحدة منهما يجبرها أبوها على أن تتزوج شاباً بعيداً عن الرجولة، مخنثاً، يصفه كل كاتب من الكاتبين بصفات تجعل أية فتاة – مهما كان شأنها ، ومهما كانت القوة التي تقهرها – لا تقبل الزواج منه... لكن «الأب» لكل فتاة من الفتاتين، في كل رواية من الروايتين، يجبر ابنته على هذا الزواج غير المتكافئ، وتنتهي كل رواية من الروايتين بموت الفتاة، سواء كان موتاً حقيقياً أو موتاً معنوياً.. في (إني راحلة)

تلتقي الفتاة بحبيبها الأول، وكان ضابطاً شاباً في الجيش، قد تزوج، بينما تزوجت هي من هذا الفتى المخنث، ثم التقيا مصادفة (والرواية مليئة بمثل هذه المصادفة، وهذا مظهر من مظاهر السلبية ، لأن الشخصية حين لا تصنع الأحداث، وحين لا تتسق معها، يقوم المؤلف بصنع هذه الاحداث عن طريق اللجوء إلى المصادفات).. وقد أقاما بعد لقاء المصادفة هذا في كوخ صغير على شاطئ البحر، ثم طرأ مرض مفاجئ على هذا الشاب، فأسرعت الفتاة تبحث عن طبيب فلم تجد، فعادت فوجدته قد مات، فجلست لتكتب مذكراتها قبل أن تحرق الكوخ وهي بداخله مع حبيبها الميت، بعدما ألقت بهذه المذكرات من الكوخ لتنقذها من الحريق، فكان منها هذه الرواية!! (ودعنا من أن كتابة رواية لا يمكن أن تتم في ساعات يقدم فيها الإنسان على الانتحار! ويتفنن في الأسلوب وترتيب الأحداث!).

هذا عن «عايدة» في (إني راحلة). أما «أميرة» في (بعد الغروب) فقد تزوجت بدورها من شاب مخنث أيضاً، يتفنن الكاتب في وصف مظاهر ضعف رجولته، وهي تتزوج منه لأن أباها على فراش المرض قد أوصاها بالزواج من هذا الشاب.. وهي أيضا تموت موتاً معنوياً، لأنها تئد حبها، وتقبل أن تعيش مع هذا الإنسان الذي كان يخونها علناً في الحفلات الصاخبة، التي كانت تقيمها الطبقة الأرستقراطية التي ينتمي إليها.

لقد كتبت عن السلبية في هذين العملين، وأوضحت مشكلاتهما الفنية، وطبعاً هذا لم يعجب صاحبيهما!.

| في مقال لك (مجلة «الآداب» بيروت ١٩٥٨) كان رداً على مقال سابق للأستاذ محمود أمين العالم، رددت الدعوة إلى الواقعية الصارمة لدى النقاد العرب، خلال الخمسينات من القرن العشرين، إلى «الاقتناع العقلي الثقافي» أكثر من الإيمان الوجداني العميق، وإلى تأثر هؤلاء النقاد العرب بما قرأوا من الأدب الأوروبي الواقعي الذي عبَّر عن مجتمعات سبقتنا شوطاً كبيراً في التطور..

كيف تنظر، الآن، إلى الصلة بين «نقدنا» و «النقد الغربي» الذي، ربما، في قطاع كبير منه، انبنى على ممارسات إبداعية مغايرة.. كيف تنظر إلى ما تم ويتم عندنا من «ترويج» لمفاهيم ونظريات نقدية غربية بعينها؟

|| الخلاف بيني وبين الأستاذ محمود أمين العالم، في ذلك الوقت، كان خلافاً «فكرياً» وليس خلافاً «فنياً». الأستاذ العالم كان له نزعة «اشتراكية» معروفة، وأنا كانت لي نزعة «تقدمية» تدعو إلى الانشغال بأمور المستقبل، ولكن ليس على منهج إيديولوجي في العمل السياسي. وهذا يتصل بموضوع «الأدب بين الغاية والفن» الذي طرحته، فيما طرحت، في كتاب (في الأدب المصري المعاصر).

في ذلك الوقت سادت نزعة قائمة على الإعجاب بقيمة الرؤية الاجتماعية والسياسية للعمل الأدبي، ربما دون التفات واضح للمستوى الفني لهذا العمل. طبعاً الأستاذ محمود أمين العالم ناقد «ذواقة» لا ينتمي إلى مثل هذا المنحى، لكن الإيديولوجيا السياسية كانت

تغلب عليه أحياناً.

الآن، في وقتنا الراهن، يطغى الاهتمام على الجانب الفني أكثر من الجانب الاجتماعي. وقد سادت بعض الاتجاهات النقدية في المجتمع الأوروبي والأمريكي، بخاصة البنيوية باتجاهاتها المتعددة والمختلفة، ثم ما بعد البنيوية والتفكيكية وغيرهما.. وبدأ أدباؤنا ونقادنا، في المغرب العربي أولاً ثم في أغلب البلدان العربية، يلتفتون إلى هذه الاتجاهات. وهذه الاتجاهات، في ذاتها، تمثل رؤية جديدة، طيبة، للأدب والنقد، يجب أن نستفيد منها. لكن، في الحقيقة، نحن قد استجبنا لها استجابة تلقائية مبالغ فيها، دون أن ننظر لا في طبيعة أدبنا ولا في طبيعة متلقينا، ولا في طبيعة نقدنا القائم. ولا بد، فيما أتصور، أن تكون استفادتنا من هذه الاتجاهات شبيهة باستفادتنا السابقة، من قبل، من التيارات النقدية الأوروبية، أي بنوع من إقامة تعادل وتوازن بين ما يأتي إلينا وبين ما لدينا من طبيعة خاصة لأدبنا ولمجتمعنا.

لقد فُتن نقادنا بمثل هذه الاتجاهات النقدية الجديدة، وبدأوا يترجمون مصطلحاتها ترجمات سريعة أحياناً، غير صحيحة أحياناً أخرى، مختلفة من ناقد إلى ناقد ومن بلد عربي إلى بلد عربي آخر، فأصبح هناك «بلبلة» كثيرة عند النقاد وعند المبدعين أنفسهم، الذين لم يعرفوا ـ في الغالب ـ هذه الاتجاهات النقدية بالقراءة الشخصية المباشرة، ولكن من خلال كتابات هؤلاء النقاد الذين ينقلون هذه الاتجاهات النقدية. وطبعاً كتابات هؤلاء النقاد كانت تختلف، إلى حد بعيد، سلامةً وخطأً، عمقاً وسطحية، في فهم هذه الاتجاهات، ومن هنا كانت هذه البلبلة بين المبدعين. وأصبح هناك بعض المصطلحات تقود الإبداع. وبعدما كان النقد يتابع الإبداع، يسايره، ويقدمه ويفسره إلى القارئ، أصبح المبدع ـ أحياناً ـ ينطلق من «مصطلح نقدي» وليس من تجربة فعلية، فظهرت أشكال أدبية كثيرة غريبة. وأعتقد أن في حياتنا الأدبية، الآن، كثيراً من الزيف الذي يغطيه النشر الكثير في الصحف، وتواريه غيبة المتابعة الجريئة لما يُنشر، وعزوف النقد الحديث عن إصدار حكم القيمة، أو عن الإفصاح عن الذوق؛ فمن بعض مبادئ هذا النقد الحديث أنه لا يأبه كثيراً بحكم القيمة، ولا بالذوق. وطبعاً هذا المنحى غير صائب؛ لأن الحكم النقدي ليس حكماً بقدر ما هو بيان وتفسير لجوانب العمل الفني، يوحي إلى القارئ بقيمة هذا العمل. وقيمة العمل الإبداعي حاضرة منذ بدأت الإنسانية تبدع الأدب والفن، وتتلقى الأدب والفن. لذا، سمي بعض المبدعين «نوابغ»، وسميت بعض الأعمال الإبداعية «روائع»، وكانت هناك فكرة «الطبقات» بين المبدعين، وفكرة «المختارات» من نتاج نوع أدبي معين، «مختارات شعرية» مثلاً.. وهذا كله يشير إلى جانب «التقييم»، وهو ليس تعبيراً عن ذوق شخصي فحسب، بل هو ذوق جماعي يمثل طبيعة مشتركة مرتبطة بالعصر كله، وبجماعة كبيرة فيه، وإن كان كل شخص من هذه الجماعة له، في داخله، ذوقه الخاص.

هذا الأمر يحيل إلى ما يسمى التلقي الجماعي للفن، وقد كتبت مرة عن هذا المعنى. فحين

تستمع مجموعة كبيرة من الناس إلى سيمفونية موسيقية مثلاً، ويبدون إعجابهم عن طريق التصفيق الحاد، فأنت لا تستطيع أن تدخل في نفس كل مستمع منهم لتعرف ماذا وصل إليه من هذا العمل الفني. لكن، مع هذا، هناك قدر مشترك من الذوق العام، ومن «التقييم»، يدفع كل هؤلاء إلى الإعجاب بهذا العمل، وبهذا الأداء، بدليل أنهم قد يتلقون بعد فترة من الزمن هذا العمل نفسه، من فرقة موسيقية أخرى، فيقابلون هذا العمل بفتور ما. معنى هذا أن هناك ذوقاً خاصاً يتلقى العمل الفني، يجعل هذا العمل يصل إلى كل واحد بطريقة خاصة، لكن هناك ـ أيضاً ـ ما يمثل قاسماً مشتركاً على مستوى ما يصل من هذا العمل للناس، ويمكن أن نسمي هذا «ذوق العصر» الذي يرتبط بنوع من «التقييم العام»، في عصر معين، والذي يرتبط كذلك بالقيم الفنية الجماعية السائدة في هذا العصر.

هذا، أيضاً، يبدو واضحاً حين نجمع مجموعة من الأعمال الفنية في حيّز واحد، كما هو الحال في متحف الفنون مثلاً. فحين تدخل متحفاً، تجد نفسك ـ في قاعة ـ في القرن الرابع عشر الميلادي مثلاً، وفي قاعة أخرى تجد نفسك في القرن الثامن عشر مثلاً .. وتلاحظ وأنت تنتقل من قاعة إلى قاعة أخرى أن كل عصر له قيمته الفنية وذائقته الخاصة. والحركة التي تتحركها أنت من قاعة لقاعة تجعلك كأنك تسير في آلة الزمن، بين عصور مختلفة، تعبر عن قيم فنية متنوعة.

| اختلفت أيضاً مع الدكتور محمد مندور أكثر من مرة في كتابك (الاتجاه الوجداني في الشعر العربي المعاصر)، من ذلك اختلافك معه في تحليله لقصيدة خليل مطران «المساء» على أساس مما سماه «الحلول الشعري»، وفي وضعه سمة «الهمس في الشعر» أساساً لقوة التعبير..

مع هذا الاختلاف، كيف تقيّم ـ الآن ـ تجربة محمد مندور في سياقه التاريخي، بكل ما يتصل بهذا السياق؟؟ (أتصور، مثلاً، أن في إشارته لمصطلح «الهمس الشعري» محاولة قريبة مما حاولته أنت بطريقة أخرى : مناوأة الخطابية في الأدب خلال فترة شهدت مدّاً، على مناهضة مستويات عدة، ساعد على الإعلاء من شأن هذه الخطابية).

|| نعم .. هذا صحيح.. طبعاً الدكتور مندور أعجب ببعض شعر ميخائيل نعيمة، لكن هذا الشعر الذي أعجب به دكتور مندور ليس همساً بالمعنى الحقيقي، ولا يمكن أن يكون الشعر الجيد كله مهموساً طبعاً؛ لأن طبيعة التجربة، وطبيعة الرؤية، وطبيعة الاتجاه الفني الذي يسير فيه الشاعر، كلها هي التي يمكن أن توجه القصيدة إلى «الهمس» أو إلى «الجهر».

مع ذلك، فمندور في ذلك كان، بالفعل، يُقْدِم على مناهضة نزعة خطابية سائدة، في ذلك الوقت، أو كان يُقَدِّم استنكاراً لهذه النزعة.

أنا أتيت بعد هدوء نسبي للعاصفة (لا، بل ربما جئت قبل أن تهدأ!)، لكني، على أية حال، كنت مدركاً أن «الهمس» لا يمكن أن يكون هو المعيار الوحيد، الثابت، لجودة الشعر.

أما عن قصيدة «المساء» لمطران، فقد حللتها تحليلاً جيداً، فيما أتصور. لقد أعجبت بها

كقصيدة رومانسية جديدة، لكن وجدت أنها في حقيقتها، مع التحليل الفني العميق لها، تمثل مزاوجة بين الواقع الخارجي (في المساء) وهموم الشاعر الباطنية، في صور من التشبيهات المتتابعة، بعضها مألوف (وقد أتيت ببعض أبيات لفوزي المعلوف تؤكد هذا المنحى، أو هذا الاتجاه الفني)، لكنها محبوكة وجيدة، وكانت جديدة في ذلك الوقت.

أما استخدام تعبير «الحلول الشعري» في تناول هذه القصيدة فينقلها من عالمها إلى عالم آخر، فهذا تعبير صوفي يصعب أن ينتقل بمفهومه كاملاً إلى مجال الأدب. يمكن للإنسان أن يمتزج بالطبيعة، أن يخلع شعوره عليها، لكن يصعب ـ فيما أتصور ـ أن تسمي هذا حلولاً شعرياً.

لقد حاولت أن أرد على تحليل مندور في هذه القصيدة على أساس من فكرة الحلول هذه، وأشرت إلى قصيدة أخرى تقترب من هذه الفكرة، مع التجاوز عن ما يسمى «حلولاً»، هي قصيدة إيليا أبي ماضي «الدمعة الخرساء»، ففيها، وفي خاتمتها بوجه خاص، إيماءات تقترب من معنى «الحلول»، ولكنها طبعاً لا تطابقه.

| في ردك على يوسف إدريس، كذلك، حول قضية «التعريب» (جريدة «الجمهورية»، مايو ١٩٦٠ ـ ونشر أيضاً في كتابك «قضايا ومواقف»)، دافعت عن فكرة «التعريب» للمصطلحات الأجنبية، ورأيت أنه «لولا التعريب لكانت لغتنا قطعاً قد فقدت الكثير من مقوماتها الأصلية».

إلى أي حد ترى اللغة اتفاقاً، استخداماً، ظاهرة تاريخية مرنة قابلة للنموّ والاستيعاب والتجدّد؟

|| هذه طبيعة اللغة في كل العصور، واللغة لا تتجمد إلا في عصور التخلف الحضاري، أما إذا كان المجتمع حياً، ومتطوراً، تأتي إليه عناصر جديدة من وسائل الحياة وأدواتها، ومن مناهج الفكر والفن، فإن لغة هذا المجتمع لا بد أن تتطور، وتنمو، وتجدّ فيها ألفاظ جديدة، وتكتسب ألفاظ قديمة دلالات جديدة، وتستحدث فيها تراكيب جديدة وأساليب مبتكرة.. وهكذا.

لكن، حين واجه المثقفون في المجتمع العربي الحضارة الأوروبية، بعد الحملة الفرنسية، واجهوا معها أيضاً تطورات كثيرة، ومؤسسات سياسية وفكرية وصناعية، وكان لا بد من ثم أن يواجهوا مصطلحات هذه التطورات والمؤسسات بمصطلحات عربية. لقد كانوا أساتذة مجيدين للغة العربية من ناحية، ومخلصين في عملهم ومواجهتهم من ناحية أخرى، ولم يكن تأثير الحضارة الغربية على الحضارة العربية يتم بسرعة كبيرة ولا بعنف واضح (كما هو الحال الذي نشهده الآن في أيامنا هذه)، فكان لدى الأساتذة العرب ما يكفي من الوقت كي يفكروا تفكيراً هادئاً في المصطلحات التي يمكن أن يبتكروها، فاصطلحوا الكثير من الكلمات التي نستخدمها الآن ولا ندرك أنها كانت من صنعهم، وهذا قائم في مجالات كثيرة: في التعليم، والصحافة، وفي المحاماة. إن كلمات مثل «المرافعة»، «الاستئناف»، «النقض»،

*الكلية»، *الجامعة».. الخ، كلها مصطلحات كانت من ابتكارهم، ونحن نستخدمها الآن على أنها ألفاظ عربية موروثة، وهذا صحيح ربما، لكن كان لها قديماً دلالات مختلفة عن تلك التي نفهمها بها نحن.

حين بدأت المخترعات الجديدة تغزو حياتنا، كنا نستخدم منهجين في ترجمة هذه المخترعات. المنهج الأول هو ما يسمى التعريف الجامع المانع، أن نبحث عن كلمة تدل على كل صفات الشيء المخترع، وهذا منهج خطأ في الحقيقة. أما المنهج الثاني، الأكثر صواباً، ففيه نبحث عن ظاهرة خاصة بهذا المخترع الحديث، تميزه عن المخترعات السابقة. فمثلاً، *التليفزيون» أضاف إلى *الراديو» البعد الخاص بالرؤية. وحين حاول محمود تيمور أن يجد كلمة تعبر عن اختراع التليفزيون، سعى إلى البحث عن كلمة تدل على *الصوت» و *الصورة» معاً، فوجد كلمة *مرناة» لأنه وجد في القاموس أن الفعل *رنا» مستخدم بمعنى رأى وسمع معاً. لكن، في الحقيقة، عندما نفكر في الإضافة التي أضافها التليفزيون، وليس في كل ما يحتويه، فسوف نلاحظ أن هذه الإضافة تتمثل في *الصورة» فقط. ولذلك، نجد أن أغلب التسميات المتعلقة بهذا الجهاز، في أغلب لغات العالم، بما فيها اللغة اليابانية (وقد سألت عنها) تسمِّيه بـ *الصورة» أو تربطه بها، أي أنها كلها تركز على الشيء *الجديد» الذي أتى به هذا الجهاز.

أيضاً، بالطبع، يجب أن تكون للكلمة المبتكرة صلة قريبة باللغة التي يتحدث بها الناس. مثلاً، كلمة *إذاعة» انتشرت بين الناس، وارتبطت بها كلمات مثل *مذيع». ولكن كلمة *مذياع» لم يكتب لها الانتشار، لأن اللغة العربية ليس فيها انتشار لصيغة *مِفعال»، بل فيها صيغة *مُفْعال» مثل *مُسمار» و*مُنشار». لذلك، بدت صيغة *مِذياع» مصنوعة ومن ثم ثقيلة.

كذلك، من ناحية أخرى تأكد خطأ المنهج الأول القائم على ضرورة استخدام تعبير *مانع جامع» للإشارة إلى مخترعات جديدة، أننا ـ أحياناً ـ نستخدم تعبيراً يشير إلى غير حقيقة الشيء، ويشيع هذا الاستخدام. مثلاً، تسمية *البسكليتة» لم تشع في مصر للإشارة إلى *الدراجة» أو *العجلة». وقد انتشر تعبير *العجلة» بين الناس، في العامية المصرية، مع أنه يشير إلى جهاز هو في حقيقته *عجلتان» وليس *عجلة» واحدة!!، أي أن التعبير اللغوي قد انتشر، في هذه الحالة، رغم أنه لا يشير إلى حقيقة ما يعبِّر عنه.

إن مهمة ترجمة المصطلحات العلمية والكشوف مهمة عسيرة، ولا بد أن نواجهها بسرعة، قبل أن يذيع اللفظ الأجنبي؛ لأننا لو تركنا الأمر كما يتم الآن، فستصبح اللغة العربية خليطاً من ألفاظ أجنبية وألفاظ عربية، وربما تصبح ـ بعد حين من الزمن ـ الألفاظ الأجنبية أكثر من الألفاظ العربية.

لقد كان لنا، في البداية، قدر من المشاركة في هذا الأمر، ولم تكن المبتكرات الغربية بهذه الضخامة والوفرة. ولكننا الآن في موقف المتلقي، المستقبِل الدائم، فإذا لم نحاول أن نواجه

هذا الوضع بنشاط لغوي كبير، فستفقد لغتنا روحها القومية، واللغة ـ بالطبع ـ ليست مجرد وسيلة للتفاهم، بل هي تمثيل للوجود المعنوي والقومي للإنسان.

| في مقال مبكر لك (جريدة «المساء» ١٩٦٠)، نشر مرة أخرى في كتابك (قضايا ومواقف)، ناقشت الكثير من المقولات المنقولة عن تيار «النقد الجديد» الذي كان ـ في زمنه ـ استجابة لمدّ متصل بنزعة «تقنوية» في الغرب، ونقل بعض أفكاره، وتحمس وروّج لها، في مصر، الدكتور رشاد رشدي، نقلاً عن توماس ستيرن إليوت وآخرين..

وربما كان في مقالك محاولة مبكرة لمناقشة أفكار هذا التيار..

كيف تنظر، بوجه عام، للأفكار النقدية التي تنبني على قطع الأواصر بين «العمل الإبداعي» ومحيطه : مجتمعه وعصره وصاحبه ومتلقيه؟

|| هذه كانت معركة طويلة بيني وبين الدكتور رشاد رشدي، قطعت صلات الصداقة التي كانت قائمة بيننا. كان هو قد أصدر كتاباً صغيراً سماه (ما هو الأدب)، نقل فيه نقلاً موجزاً مخلاً نظرية ما يسمى «النقد الجديد»، التي ظهرت في إنجلترا أولاً ثم انتقلت إلى الولايات المتحدة الأمريكية. وهي نظرية يمكن أن تكون بمثابة رد فعل لاتجاهين كانا سائدين في ذلك الوقت، فقد معهما النص الأدبي «قيمته» الفنية: الاتجاه القائم على التفسير الإجتماعي والسياسي للأدب، بعد الثورة الشيوعية في روسيا سنة ١٩١٧ بوجه خاص، حيث لم يكن نقاد هذا الاتجاه يعنون كثيراً بالشكل الفني أو القيمة الفنية، بقدر ما يعنون بالقيمة السياسية والنظرة الاجتماعية للعمل الأدبي. والاتجاه الثاني كان الاتجاه النفسي، الذي تبلور بعد ظهور فرويد ونظريته في العقل الباطن، حيث كان بعض النقاد يحاولون أن يربطوا ربطاً كاملاً بين العمل الفني وبين نفس صاحب هذا العمل. وبعض الدراسات التي انطلقت من هذين الاتجاهين كانت دراسات جيدة، بالفعل، ولكنها بعيدة إلى حد كبير عن أن تكون دراسات نقدية لأعمال فنية.

«النقد الجديد»، حين ظهر، إذن، كان «رد فعل». ورد الفعل، دائماً، يرتبط بنوع من الحماسة والحدّة والمبالغة؛ لذلك رفعوا في هذا التيار شعار «العمل الأدبي هو ما هو»، ليس له صلة «بنفس» قائله ولا بروح عصره. لكنهم، في هذا التيار، حين بدأوا يمارسون النقد التطبيقي، وجدوا أن تحقيق هذه المفاهيم يكاد يكون مستحيلاً، من ناحية، وأن هذا يحرم النقد من بعض النظرات التي تفسر العمل الأدبي، أو تلقي عليه ضوءاً، وتعطي نوعاً من المتعة للقارئ حين يتم الربط بين النص وبين جوانب أخرى، نفسية أو اجتماعية، من ناحية أخرى. لذلك، عاد أغلب أصحاب هذا التيار إلى الاعتدال، وأصبح هناك نوع من التوازن بين النظرية والتطبيق.

دكتور رشاد رشدي كان متحمساً لهذه النظرة، قبل اعتدالها، وربما كان منطلقاً من ردّ فعل للاتجاه القومي الاشتراكي الذي كان سائداً في ذلك الوقت. وأنا لم يعجبني ـ أولاً ـ تلخيصه المخلّ لنظرية النقد الجديد، وتجاهله ـ ثانياً ـ لما طرأ عليها من تطور ورجعة أحياناً

عن هذه النظرة المبالِغة إلى الربط بين النص وبين الأحوال الاجتماعية ونفس صاحب النص.
هذا الاتجاه، النقدَ الجديد، كان أساس الكثير من النظريات البنيوية التي تعزل النص عن قائله، وتقول أحياناً بـ «موت المؤلف» ، ولكن بنوع من الفلسفة الجديدة، اللغوية خصوصاً.

| في كتابك / أطروحتك الأولى (مفهوم الشعر عند العرب كما يصوره كتاب الموازنة للآمدي)، أشرت إلى أن المعايير النقدية لأغلب النقاد الذين تناقشهم «مستمدة مما كان يتسم به الشعر الجاهلي من سمات فنية».. أي أنها نتاج نظري مطروح في زمن، مرتبط بممارسة أنتجت في زمن آخر.

كيف تنظر إلى الصلة الزمنية بين المعايير والقواعد النقدية والممارسة الإبداعية، أو كيف ترى المعايير النقدية من حيث هي نتاج لممارسة إبداعية سابقة، أو تقعيد لممارسة إبداعية تالية؟

|| إذا بدأنا الحديث في القضية مما أثرته حول الشعر الجاهلي وتأثيره على الشعر العربي التالي، فقد كان تأثيره تأثيراً كبيراً جداً، على كبار الشعراء في العصر الإسلامي والأموي، ثم بعد هذا في العصر العباسي مع تحولات حضارية كبيرة وكثيرة بالطبع. لقد ظل «الشكل» والكثير من الصيغ التي ابتكرها شعراء جاهليون، مسيطرين على الشعر العربي، وبخاصة الشعر الأموي. أي أن كبار الشعراء، كجرير والفرزدق والأخطل، كانوا تلامذة مخلصين لتقاليد الشعر الجاهلي، في صيغه الفنية، بغض النظر عن اختلاف الموضوعات. بل ربما ظلت هناك موضوعات جاهلية مثل «الوقوف على الأطلال» و «الرحلة»، قائمة في الشعر الأموي والعباسي.

بالإضافة إلى ذلك، كان هناك شعراء الشعر العذري، الذين تجاهلوا تماماً كل الأحداث السياسية، الخصومات والحروب والمعارك، التي كانت قائمة في زمنهم، ولم يستجيبوا لإغراء السلطة بالمال والجاه والشهرة، وظلوا يعبرون عن تجاربهم العاطفية، لكن تعبيراً تحس أن وراءه أبعاداً أخرى غير التجربة العاطفية : تحولات حضارية، تحولات نفسية، رؤية لمجتمع جديد.. وهكذا، بحيث تدرك أن هذا الشعر له مستويان : مستوى أول مرتبط بالتجربة العاطفية، ومستوى ثان، رمزي، يتصل بقضية اجتماعية أو سياسية أو حضارية بوجه عام. لذلك، ابتكر هؤلاء الشعراء لأنفسهم صيغة لغوية قريبة من صيغتنا العصرية الراهنة، وبعيدة كل البعد عن «الجلجلة» والصيغ التقليدية الواضحة في شعر الفرزدق وجرير والأخطل وغيرهم من الشعراء «الكبار» في ذلك الوقت.. إنك تجد عند هؤلاء الشعراء العذريين صيغاً لغوية تبدو حديثة، وتتعجب من أنهم قد توصلوا إليها في ذلك الوقت، كأن يقول واحد منهم :

ولما نزلنا منزلاً طله الندى
أنيقاً وبستاناً من الروض حاليا

أو يقول آخر :

إن الذي زعمت فؤادك من لها

خلقت هواك كما خلقت هوى لها

بيضاء باكرها النعيم فصاغها

بلباقة فأدقها وأجّلها

وهناك صيغ أخرى كثيرة من هذا القبيل. ولذلك، ظل هذا الاتجاه لا يلتفت إليه أحد حتى التفت إليه الصوفيون من ناحية، والشعراء الفارسيون من ناحية أخرى، وأصبحت علاقة «ليلى والمجنون»، مثلاً، صورة متكررة في الشعر الصوفي المعروف. ومع ذلك، فهؤلاء الشعراء العذريون لم ينقطعوا ـ من ناحية أخرى ـ عن تقاليد الشعر الجاهلي.

هناك الآن اتجاه سائد حالياً عند المجددين، أو عند الحداثيين، فيه يتم إطلاق حكم عام على الشعر العربي على مرّ العصور، يرى أنه كان مقيداً بالوزن والقافية وببعض التعبيرات والمجازات والتشبيهات التقليدية وما إلى ذلك. هذا حكم غير صحيح، فيه انتزاع للنص الأدبي من بيئته وطبيعة عصره وسياقه كله. لأن كل عصر له مذهبه الأدبي أو الفني. وهذا المذهب ينتج من التكوين السياسي والاجتماعي والثقافي والحضاري للمجتمع، وهذا قد يشير إلى وجود «قواعد» ما، للفن والأدب، ولكن هذه القواعد تتجدد، أو يجب أن تتجدد. وقد يثبت المجتمع عند اتجاه واحد لفترة طويلة، ولكن هذا الثبات يشير إلى أن هذا المجتمع قد أصبح مجتمعاً راكداً لزمن طويل. وحين يبدأ هذا المجتمع في التطور، فلا بد أن يتجدد اتجاهه الفني. ولذلك، نحن نحمل ـ مثلاً ـ كثيراً، على الاتجاه الرومانسي. ولكن هذا الاتجاه عندما ساد في زمنه، كان قوة إيجابية، لأنه كان يرسم المثل العليا في الحب، والجمال، والعدالة الإجتماعية، وفي الفن. وأنا أعتبر أن هذا الاتجاه، في زمنه، كان يمثل أكبر حركة تطور في الشعر العربي. وعندما نربطه بالشعر الحر، نلاحظ أنه هو الذي هيأ المناخ للشعر الحرّ؛ إذ خلخل الصيغة الفنية القديمة المتوارثة للشعر العربي التقليدي. وهنا أشير، أيضاً، إلى أهمية تقنية مثل «التعبير الدرامي»، بعناصرها التي بلورها الشعر الرومانسي، وأفاد منها الشعر الحر بعد ذلك.

إن أية حركة شعرية كبيرة أو جديدة لا يمكن أن تبدأ لا بقصيدة، ولا حتى بديوان كامل لشاعر من الشعراء، بل تسبقها دائماً إرهاصات وتباشير كثيرة تظهر خلال الحركة السابقة عليها. التجديد الشعري متصل دائماً بما سبقه، والممارسة الجديدة لا يمكن أن تكون مقطوعة الصلة بما سبقها، ويجب أن تتأثر المعايير النقدية بكل ذلك.

| تشير في كتابك (في الشعر الأموي والإسلامي) إلى «أن هناك بالضرورة تداخلاً بين فترات التاريخ الحاسمة، وأنه لا يمكن أن يكون هناك حدّ فاصل بين فترة والتي تليها، وبخاصة حين يتصل الأمر (...) بقيم فنية » .

كيف تنظر إلى فكرة «تحقيب» عصور الأدب، تقسيم تاريخه إلى فترات مختلفة، تميِّزها

حدودٌ حاسمة، على أساس من الانتقالات أو العصور السياسية؟

|| التداخل التاريخي الذي أشرتُ إليه يمثل حقيقة يؤكدها المؤرخون أنفسهم، في كل مجالات المعرفة؛ لأنه لا يمكن أن يكون هناك «زرّ كهربائي» تضغط عليه فيحدث هذا التحول من العصر الأموي إلى العصر العباسي، أو من العصر العباسي للعصر المملوكي، أو أي شيء من هذا القبيل! لأنه لا بدّ أن يكون هناك قدر من التداخل بين هذه العصور، وبين أدبها. ولعل مصطلح «المخضرمون» الذي ابتكره النقاد العرب، فيه نوع من الدلالة على هذا المعنى؛ فهو يشير إلى أن الشاعر عاش جانباً من حياته الفنية في عصرين، أو في زمنين مرتبطين بدولتين؛ الجاهلي والإسلامي، أو الإسلامي والأموي، مثلاً. ومعنى ذلك أن هذا الشاعر قد شارك في التطور الفني للأدب المنتسب إلى هذين العصرين. هكذا، مثلاً، تجد أن «بشار بن برد» أو «مسلم بن الوليد» قد شاركا في صنع أو صياغة هذا التحول من الدولة الأموية إلى الدولة العباسية. يضاف إلى ذلك أن الدولة العباسية نفسها حين امتد بها الزمن تمَّ تقسيمها إلى «مراحل»، وعلى أساس هذه المراحل لا يمكن أن ينظر أحد إلى البحتري على أنه كأبي تمام، ولا إلى أبي تمام على أنه كالمتنبي، ولا إلى المتنبي على أنه كالمعري... وهكذا.

حين يكون المجتمع حياً، ومتطوراً، إلى حدٍّ ما، فلا بد أن تتتابع وجوه النمو ووجوه التغير في هذا المجتمع. ومع هذه الوجوه المتتابعة ليست هناك حدود حاسمة، فاصلة، لا في التاريخ ولا في القيم الحضارية، ولا في الأدب والفن.

| في مجلة «الشعر» سبتمبر ١٩٦٤، كتبت فقرة من مقال بعنوان «من قضايا الشعر»، فيها نوع من الردّ على - وربما الرفض لـ - بعض الأفكار التي تعلقت بمحاولات التنظير لقصيدة النثر في لبنان في تلك الفترة، وبعض هذه المحاولات ارتبط بديوان أنسي الحاج (لن)..

الآن، بعد ممارسات تزايدت، ربما بكثرة هائلة، في قصيدة النثر العربية.. إلى أي حد ترى هذه القصيدة قد استطاعت أن تقدم، تستخلص وتبلور، جماليات بديلة عن تلك التي تخلت عنها؟.

|| لقد كتبت بحثاً مطولاً عن قصيدة النثر، ألقيته في محفل أدبي، لكنه - للأسف - لم ينشر حتى الآن. وفي هذا البحث ناقشت أقوال أنسي الحاج، ورأيت فيها نوعاً من الحدة؛ لأنه يتحدث عن إيقاع الشعر العربي وكأنه إيقاع يخرق «طبلة الأذن»، ويرى أن العصر الحديث لم يعد يحتمل مثل هذه الموسيقى الصاخبة (مع أن أغلب موسيقى هذا العصر الحديث صاخبة، ومع أن إيقاعه كله صاخب!).

وأريد، هنا، أن أشير إلى فكرة «الوزن» التي توقفت عندها من قبل. إن الذين يدعون إلى التخلي عن الوزن، ويظنون أن الوزن عائق أمام الموهبة، أو أنه يملي على الموهبة صيغاً جاهزة، لا يدركون قيمة الوزن الحقيقية؛ لأن الوزن، في الحقيقة، ليس مجرد إيقاع مطرب لأذن المتلقي (وإن كان هذا البعد، في ذاته، يمثل متعة خاصة للمتلقي)، بل إن قيمة الوزن الحقيقية

تكمن في ما تجلبه المواجهة التي تتم في لحظة الإبداع بين «الموهبة» و «قيود الفن» (والموهبة لا تجد، أبداً، هذه القيود عائقاً يحول دون انطلاقها). إن هذه المواجهة تجلب صيغاً كثيرة جديدة في لحظة الإبداع، وتتصل بنوع من «الجيشان» العاطفي، والاختلاط الأسلوبي، والاختيارات المتعددة من بين المفردات والتراكيب.. إلخ، بما يؤدي إلى صيغة فنية نهائية هي التي تبقى في النهاية، أو تتجسد داخل القصيدة. الوزن المرتبط بهذه الصيغة يمكن أن «يضيع» عند إلقاء الشعر. نحن لا نقرأ الشعر موقَّعاً حسب وزنه، لا نقول ـ مثلاً : «فقلت لها ـ يا عزُّ كل ـ مصيبةٍ ـ وإن وطنت ـ يوماً لها ـ النفس زلت».

وإنما نقول :

«فقلت لها، يا عز، كلّ مصيبة وإن وطنت يوماً لها النفسْ، زلّت»..

هكذا يضيع الوزن في القراءة، ولكن تبقى الصيغة الفنية التي جلبها هذا الوزن في لحظة الإبداع.

إن قصيدة النثر تتخلى عن الوزن. لا بأس! فالنثر الفني نوع من التعبير النثري الذي يقترب كثيراً من الشعر، في مفرداته وتراكيبه وأخيلته، وفي رؤيته الفنية أحياناً. ولا بأس من أن نقبل هذا المصطلح على مضض، ونسميه «قصيدة نثر». ولكن الحقيقة أن هذا المصطلح قد بدأ من طرفين : «قصيدة» و «نثر»، والآن ضاع الطرف الثاني ـ «نثر» ـ وأصبح التحلل من الوزن مغرياً للبعض، من غير ذوي المواهب، لكي يكتبوا شيئاً لا هو شعر، ولا هو نثر فني، ولا هو «قصيدة النثر».

قصيدة النثر الجيدة تستدعي، فيما تستدعي، رؤية شعرية خاصة، واستخداماً خاصاً للمفردات، وتراكيب جميلة خاصة، الأمر الذي يمكن أن يجعل هناك تميزاً ما بين شاعر وشاعر، أو بين شاعر نثري وشاعر نثري آخر. لكن الوضع الآن غير ذلك، حيث أصبح الجميع، تقريباً، في هذا المجال أشبه بصورة مكررة، وبخاصة ما ينشر لهم في الصحف والمجلات، في غيبة النقد الجاد، لأن الناقد الجاد كثيراً ما يتحرج من المواجهة، لأن هناك عدداً كبيراً من الشباب المتحمسين ـ ويمكن أن نقول : «المتنمرين» ـ لا يقدرون قيمة أي شيء، وأغلبهم مستعد للهجوم الجارح على من لا يعجبهم نقده. ولذلك، يتجنب بعض النقاد المواجهة مع هؤلاء !. ولكن، مع ذلك، هناك نصوص جيدة، وشعراء مجيدون، في مجال قصيدة النثر، مثل محمد الماغوط، وسركون بولس، وغيرهما، ولكن هؤلاء لا يزال عددهم قليلاً، وربما محدوداً تماماً، بالقياس إلى من يخوضون تجربة قصيدة النثر.

| في كتابك (في الأدب المصري المعاصر) ، عند تناولك مسرحية (غروب الأندلس) قلت: «للمسرحية الشعرية العربية وضع خاص يميزها عن المسرحيات النثرية ويحدد موضوعاتها بما تفرضه تقاليد الشعر العربي ومقاومته الفنية».

هل ترى أن التقاليد والمقومات الفنية الخاصة بالشعر العربي «الغنائي»، كانت عائقاً أمام المسرح الشعري العربي.. إلى أي حدّ قلّصت هذه التقاليد من سمات التعدد، والتنوع،

والدرامية، في هذا المسرح الشعري؟

|| حين قلت هذا القول لم أكن أعبر عن رأي مطلق في المسرحية الشعرية العربية، ولكن كنت أتحدث عن المسرحية الشعرية العربية في تلك الفترة التي أتناولها بالدراسة، حين كان يكتب عزيز أباظة مسرحياته، ومن قبله أحمد شوقي بالطبع. وهذه المسرحيات كانت تكتب في إطار الشعر الذي اصطلحنا على تسميته بـ «الشعر العمودي» بمعنى أن البيت المستخدم في هذا الشعر كان تام التفعيلات، ينتهي بقافية، له تركيبة أسلوبية خاصة إذا تنازل عنها الشاعر يرمى شعره بالركاكة، أو بالتفكك.. وكل هذه السمات، إذا ما حافظ عليها الشاعر المسرحي محافظة كاملة، يمكن أن تحول دون حرية تصوير الشخصيات ومواقفها بأساليب متغايرة، متفاوتة على مستوى الرصانة والسهولة، كما تحول دون الاقتراب من لغة الحياة التي تتحدث بها الشخصيات.. إلخ، مع ذلك، كان أحمد شوقي يحاول أن يتغلب على ضيق هذه المساحة المحدودة من حرية الحركة، في مسرحياته الشعرية، وكان مدركاً أن هذه السمات تمثل قيوداً ما، وربما لهذا كتب مسرحيته (الست هدى) وتحلل فيها من كثير من هذه القيود، واقترب من اللغة العامية إلى حدّ كبير. وفي مسرحياته الأخرى، مثل (مجنون ليلى) و (مصرع كليوباترا)، كان يحاول أن «يقطِّع» البيت الواحد بين شخصيات مختلفة، كأن تشارك شخصيات عدة، كل منها بكلمة واحدة، كي يكتمل موسيقياً البيت الواحد، نجد هذا المنحى واضحاً في مسرحيته (مجنون ليلى)، مثلاً :

«دعوني
تقدم
دعوني
انطلق
دعوني
جئه
دعوني
أمش له».

وهذا يتصل بما أشرت إليه معك، من قبل، حينَ قلت إن الشعراء الرومانسيين قد خلخلوا الشكل الشعري العربي القديم، بكثير من الاهتمام في قصائدهم بنجوى النفس، والحوار، أو الطبيعة الدرامية والقصصية. شوقي، في الحقيقة، ظُلم من هذه الناحية. ظَلَمه كُتّاب جماعة «الديوان»، العقاد بوجه خاص، حين نسبوه دائماً إلى الاتجاه الكلاسيكي الجديد، بينما مشاركته في الحركة الرومانسية مشاركة فعّالة جداً، تمثلت في مسرحياته، بوجه خاص. والنقاد المسرحيون، من ناحية، اعتبروا مسرحياته الشعرية شعراً غنائياً يربطه خيط درامي دقيق، فأهملوها لهذا الاعتبار. ونقاد الشعر الغنائي اعتبروا هذه المسرحيات الشعرية «مسرحاً» فأهملوها بدورهم. ولذلك، لم يلتفت أحد التفاتاً كافياً إلى مشاركة شوقي أولاً

في الحركة الرومانسية، وثانياً في خلخلة الشكل القديم وتهيئة الجوّ للشعر الحر. وعلى هذا المستوى الأخير يمكن أن تقوم بـ «تقطيع» مختلف لبعض الأبيات في شعره، وفي شعره المسرحي خصوصاً، فتجد نفسك أمام صياغة تنتمي إلى الشعر الحر.

لكن، مع ذلك، كان شوقي وعزيز أباظة يحسان بوطأة القيود التي يفرضها الشعر الكلاسيكي على الإطار الدرامي. وقد حاول شوقي أن يتحرر من هذه القيود، كما أشرت، كذلك حاول عزيز أباظة محاولة شبيهة، فكتب ـ فيما كتب ـ (أوراق الخريف)، كما حاول أن يتناول «موضوعات عصرية»، وإن لم يستطع ـ بالقدر نفسه الذي استطاعه شوقي ـ أن يتحرر من هذه الإطار الكلاسيكي. إنك عندما تشاهد مسرحية شوقي (الست هدى) على المسرح لا تحس بأنها شعر على الإطلاق. صحيح أنها مكتوبة شعراً موزوناً، به بعض القوافي، ولكن فيها أيضاً قدراً كبيراً من المرونة، ودرجة كبيرة من درجات الاقتراب من لغة الحياة اليومية.

بعد ذلك، حين بدأ النص المسرحي يُكتب كي يُمثَّل على المسرح، وكان الشعر الحر قد ظهر، وكاد سلطان الشكل الكلاسيكي يضعف ويتوارى، بدأ عبد الرحمن الشرقاوي، وصلاح عبد الصبور، وآخرون، يتحللون في مسرحياتهم الشعرية من الشكل التقليدي، وبدأ يظهر قدر أكبر من المرونة في اختيار الموضوعات وفي صياغتها، معاً، وبدأت التقاليد الشعرية الغنائية، في أعمال هؤلاء، تتراجع إلى حدّ كبير.

وهنا أريد أن أقول إن من ينقدون هذه الأعمال المسرحية الشعرية التي تنتسب إلى هؤلاء الشعراء، بالطريقة نفسها التي تم بها نقد مسرحيات شوقي الشعرية (أي على أنها قصائد غنائية طويلة يربط بينها خيط واهن من الدراما)، يغفلون عن طبيعة المسرحية الشعرية ذاتها، وهي أن الشعر قيمة أساسية فيها، وأنك تستطيع أن تستمتع بقصيدة أو بقطعة من قصيدة شعرية، في هذه المسرحية، حتى لو أوقفت الحركة الدرامية قليلاً، كما تستمتع بالحركة الدرامية في الوقت نفسه.. فهذه المسرحية الشعرية ليست مجرد حوار موزون. هي في النهاية تنتمي إلى الشعر، والشعر يظل يمثل قيمة أساسية في هذه المسرحية، ومصدراً للمتعة فيها، ولا يمكن أن نعزل هذا البعد عند تقييم هذه المسرحية، فله الأهمية نفسها التي نوليها للحركة الدرامية، أو لرسم الشخصيات، وما إلى ذلك.

| في تناولك للأدب الفلسطيني، في كتابك (في الأدب العربي الحديث) ـ وبعض هذا التناول مقالات نشرتها من قبل في مجلة «روزاليوسف» ١٩٦٦ ومجلة «المجلة» ١٩٧١ ـ رأيت ـ بالمقارنة بشعر توفيق زياد ـ أن «سميح القاسم ومحمود درويش قد تناولا القضية المذهبية بكثير من الرفق واللمسات الفنية التي أحالتها إلى صور غنائية جميلة». ورأيت أن غسان كنفاني ينتمي إلى «الكتّاب القلائل الذين استطاعوا أن (...) يكتبوا عن نكبة فلسطين قصصاً ممتازة بعيدة ببساطتها العميقة عن العاطفية المسرفة»، ونوّهت بابتعاده عن «العبارات الحادّة والجمل الخطابية المألوفة» التي تناسب مقام «الكتابة في الموضوعات القومية الكبيرة».

هل أمر هذا النجاح يتصل بمسافة ما يمكن أن يقيمها الشاعر / الكاتب بينه وبين «موضوعه»، هل يرتبط بحرص على اقتناص البعد الإنساني في «القضية»، هل يتعلق بالموهبة الفردية.. كيف تفسر النجاح في هذه الكتابة الشعرية والروائية ـ القصصية دون غيرها؟.

|| لقد كنت مشغولاً، منذ البداية، بقضية الملاءمة أو المواءمة بين الفكرة الوطنية والصيغة الفنية؛ فقد كان هناك ـ في بداية اشتراكي في النقد الأدبي ـ نوع من المدّ القومي والعربي والأفريقي، وصعود لحركات الاستقلال، والاتجاهات التي تبحث عن سبل تحقيق العدالة الإجتماعية، وكان لا بد للشاعر أو الكاتب المؤمن بهذه القضايا أن يصل إلى صيغة تتوازن فيها طبيعة التجربة / القضية، مع الجوانب الفنية. ولذلك، كان في كتابي الأول الذي كتبته : (في الأدب المصري المعاصر) ذلك الباب الذي أشرت إليه، والذي لم يلتفت إليه الكثيرون، بعنوان «الأدب بين الغاية والفن»، وقد ذهبت فيه إلى شيء من هذا المعنى.

حين توقفت عند الشعراء الفلسطينيين الثلاثة، محمود درويش وسميح القاسم وتوفيق زياد، وضعت عنواناً لهذا التناول : «شعراء المقاومة بين الفن والالتزام»، وكان لهذا العنوان صلة بعنوان الباب القديم في كتابي الأول. وطبعاً القضية الفلسطينية كانت أكثر حضوراً لدى هؤلاء الشعراء الثلاثة، وأكثر سلطاناً عليهم، من قضية العدالة الإجتماعية أو الإستقلال الأفريقي «البعيد» عند الشعراء أو الكتّاب الذين توقفت عندهم، في زمن آخر، في كتابي الأول. فالقضية الفلسطينية قضية ملحة يعيشها هؤلاء الشعراء، تضغط على أعصابهم وعلى أعصاب أهلهم وشعبهم، كل يوم، فيعبرون عنها كما يعبرون عن حياتهم اليومية. وأحياناً لم يكونوا يستطيعون أن يخلصوا من اللحظة الآنية وما تستدعيه من حماسة، أو من خطابة. ولكن لأنهم شعراء موهوبون، خاصة محمود درويش وسميح القاسم، فقد استطاعوا أن يبدعوا في شعر كان متسماً، في ذلك الوقت، ببقايا الرومانسية؛ لذلك اختلط شعرهم بالغنائية والقومية، والغنائية أكسبت القومية صيغة شعرية جذابة وجميلة. وأذكر من النماذج الجيدة التي تأتي إلى ذاكرتي حين أفكر في هذه القضية قصيدة سميح القاسم القصيرة الجميلة «الطفل الذي ضحك لأمه المقتولة»..

إن هذه البداية في التعبير عن القضية الفلسطينية انتهت إلى صيغة شعرية حديثة، لا زالت تحمل القضية، ولكن بصورة غير الصورة التي بدأ بها هؤلاء الشعراء. وهذه الصيغة الشعرية الحديثة تمشت مع طبيعة التطور الذي طرأ على القصيدة العربية بوجه عام، سواء كانت هذه القصيدة ملتزمة بقضية كبيرة أو صغيرة، أو كانت متصلة بتجربة ذاتية.

| في قراءتك لدواوين محمود درويش الأولى، تتوقف عند : (أوراق الزيتون) و (عاشق من فلسطين) و (آخر الليل) و (حبيبتي تنهض من نومها) و (العصافير تموت في الجليل).. وترى أننا ـ في سياق التطور الفني لهذه الدواوين ـ نصبح «أمام شاعر لا يقنع بما ينتهي إليه، دائب البحث عن آفاق نفسية وفنية جديدة، تلمس في شعره خطّاً واضحاً للتطور جديراً

ـ إذا سار فيه وأكده بتجارب إنسانية جديدة ـ أن يبلغ مدى طيباً من الامتياز والتطور..»

خلال دواوين درويش التالية الكثيرة، حتى (سرير الغريبة) و (جدارية)، وخلال الانتقالات المتعددة في رحلته المتنوعة، على مستوى التجربة والفن معاً، هل ترى تأكيداً لما تنبأت به واستخلصته عنه : «نحن أمام شاعر لا يقنع بما ينتهي إليه»..

وكيف تفسر هذه القدرة على النفي، على التجاوز، على إعادة النظر في التجربة، دائماً، عند بعض المبدعين الذين لا يقنعون ـ فنياً ـ بما ينتهون إليه في مرحلة ما؟

|| لقد كانت نبوءتي صحيحة، في موضعها تماماً ! لقد حكمت على ما رأيته من تجربة محمود درويش آنذاك، وتنبأت بمساره، وقد تحقق ما تنبأت به..

إن الموهبة الحقيقية دائمة البحث عن الجديد، دائمة البحث عن سبل الخلاص من إسار الرؤية الواحدة والصيغة الفنية الواحدة، بالإضافة إلى أن الرؤية السياسية نفسها يمكن أن تتطور عند الشاعر، بتغير الأوضاع التي يعيشها. والمؤكد أن الرؤية السياسية عند محمود درويش تطورت كثيراً، من ذلك الوقت الذي كتبت فيه عنه، في بداية السبعينات، إلى الآن. وطبعاً هناك وراء هذا التطور موهبة شعرية تواكب ما حدث من تطور في إطار القصيدة العربية كلها، بوجه عام، سواء كانت قصيدة قومية أو شخصية كما أشرت؛ فمنذ السبعينات أصبح الشعر العربي يوسم بالحداثة بمفهومات مختلفة وبمستويات متعددة. وهذه الحداثة تقدم ـ فيما تقدم ـ شكلاً جديداً للقصيدة العربية، بطريقة تزيد أو تقل عن منطقية العبارة المألوفة، وعن دلالات الألفاظ المعروفة، فيها نوع من الرؤية الخاصة، فيها نوع من الرمز، وشكلها حرّ إلى حدّ كبير، يتوارى معه الإيقاع الواضح باستخدام بعض البحور استخداماً جديداً لا يحس معه السامع بطبيعة الوزن.. وكل هذا قائم في أعمال محمود درويش بعد السبعينات، أتت به المواجهة بين ضرورات الفن والموهبة، وهذا كله يسهم ـ فيما يسهم ـ في تقديم صيغة فنية جديدة للشعر العربي.

| أنت تشير أيضاً، في توقفك عند (العصافير تموت في الجليل) لمحمود درويش، إلى أنه في هذا الديوان «تكتمل للشاعر (صيغته الفنية) (...) ويصبح لشعره مذاقه الخاص، ويبتعد شيئاً ما عن الموضوع الباهر إلى ضبابية جميلة...»

|| أليس هذا كلاماً دقيقاً؟ أليس فيه نبوءة بما سيتحقق في رحلة درويش؟!

| بلى.. هو قول صائب فيما أتصور.. ومحمود درويش نفسه سوف يقول، في مواجهة اللغة المطروحة المفهومة : «إن الوضوح جريمة»!.

.. كيف تنظر إلى قضية «الوضوح» الأحادي، ووجهه الآخر : «الضبابية الغنية» في الشعر؟

|| إذا وصفت الضبابية بأنها غنية، أو موحية، فهي تمثل عماد الإبداع في الحقيقة، لا في الشعر وحده وإنما في الفنون جميعاً. في «التصوير»، مثلاً، لا يجب أن تلتمس في اللوحة

محاكاة للواقع، على اختلاف المذاهب الفنية، فاللوحة تخالف الواقع بطريقة أو بأخرى، وهذا يمكن أن يتصل ـ فيما يتصل ـ بهذه الضبابية الموحية، غير المقصودة، التي يمكن أن تكون سبيلاً إلى الفن الحقيقي (بخاصة إذا كان المبدع ينطلق من قضايا ملحّة تضغط عليه، وتحاول أن تجعله شاعراً جهير الإيقاع، مباشر التعبير). وإذا نجح الشاعر في أن يخرج من هذا الإسار إلى نوع من الطلاقة، والاستخدام الجديد للغة، والبناء الجديد للأسلوب، وأن يساير التطور الراهن للشعر العربي وللشعر العالمي (ودرويش قد استطاع أن ينجح في هذا كله)، يكون قد استطاع أن يجد لموهبته مساراً حراً، قابلاً للتطور الدائم.

| في حديثك عن سمات النزعة الواقعية لسميح القاسم في ديوانه الأول (أغاني الدروب)، تتوقف ـ بعد رصدك سمات هذه النزعة الواقعية في هذا الديوان ـ عند : «الإلحاح على تصوير مشاهد الحياة اليومية (...) أنماط من الحوار اليومي البسيط (...) لجوء إلى أسلوب يفترض فيه أنه قادر على نقل ما في تلك الأجواء من بساطة...». ثم تقول: «ولكن موهبة الشاعر كثيراً ما تتمرد على هذا الاتجاه المفروض فتتألق فجأة داخل تلك النثرية..».

كيف نظرت إلى الصلة بين ملامح «النثرية» هذه، من جانب، ولغة الفن الشعري، من جانب آخر؟.

|| الاقتراب من لغة الحياة اليومية سمة من سمات بعض الشعر الحديث، تتصل بنوع من الإحساس بتطورات الواقع، بمشكلات الآخرين، ومحاولة الاقتراب من هؤلاء الآخرين، بحيث يصل صوت الشاعر إلى دائرة أوسع.. وكل هذا كان يفرض على الشاعر، أحياناً، أن يقدم بعض التنازلات عن الصيغة الشعرية الفنية. لكن محاولة الاقتراب هذه يمكن أن تقترن، أحياناً، ببعض المزالق؛ ويجب على الشاعر الذي يقترب من لغة الحياة أن يحتفظ أيضاً، في الوقت نفسه، بالشعرية لأسلوبه، وأن يكسب اللفظة اليومية قدرة شعرية ما من خلال وضعها في سياق جديد، بما يرتفع بها من لغة الحديث، أو القول، أو الخطاب، إلى لغة الفن.. وهذا المعنى يمكن أن يواجه أيضاً الكتابة المسرحية الشعرية، حين تختلف الشخصيات وتتنوع في المسرحية الشعرية، وتتكلم بـ «لغات» مختلفة، ويظل على الشاعر / الكاتب المسرحي الذي يصور هذه الشخصيات أن يحتفظ لها بلغاتها التي تتسق ومستوياتها الفكرية والنفسية والإجتماعية، وفي الوقت نفسه أن ينأى بهذه اللغات عن أن تكون منتمية إلى النثر الخالص، غير الفني.

سميح القاسم، في تجربته، آنذاك، كان يسعى إلى تحقيق هذا كله، وكانت موهبته تساعده على هذا.

| عندما كنت رئيساً لتحرير مجلة «الشعر»، حوالى منتصف الستينات من القرن العشرين، اتهمت المجلة بأنها تقلل من نشر الشعر العمودي وتتوسع في نشر الشعر الحرّ. وعندما كنت رئيساً لتحرير مجلة «إبداع»، حوالى منتصف الثمانينات، اتهمت المجلة بأنها ـ فيما عدا باب «تجارب» ـ لا تفسح المجال لمحاولات التجديد الشعري (وقد رددت على أصحاب

هذا الاتهام الأخيرة بجريدة «الشرق الأوسط» ٢١/ ١٠/ ١٩٨٥).

ما الذي كان يقودك في اختياراتك لما كنت تنشره في مجلتين كنت مسؤولاً عنهما، في فترتين مختلفتين.. ثم كيف كنت تتلقى هذه الاتهامات، من مواقع متباعدة، خلال هذا الزمن الممتد؟

|| أنا دائماً من أنصار «الحديث»، أو «الجديد»، إذا اقتنعت بأنه يعبر عن طبيعة مرحلة جديدة، تستدعي هذا الحديث أو هذا الجديد كي يعبر عنها.

بدأت رئاسة تحرير مجلة «الشعر» سنة ١٩٦٤، وهذه الفترة كانت تمثل زمن نضج المرحلة الأولى من مراحل الشعر الحر، وكانت قد بدأت تزدهر مواهب شعرية متميزة، وكنت أرحب بالنصوص الجيدة التي كانت ترد إلى المجلة من أصحاب هذه المواهب. في ذلك الوقت كان الشعر العمودي قد بات عاجزاً عن تصوير ما طرأ على الحياة من تطور، إلا عند شعراء قلائل كانوا يمثلون بقايا الشعر الرومانسي، مثل محمود حسن إسماعيل. والذين اتهموا المجلة بأنها تمالئ الشعر الحر على حساب الشعر العمودي، مثل عزيز أباظة، كانوا شعراء تقليديين متجمدين عند إطار شعري واحد، يتصورون أنه الإطار الذي يجب أن يظل ثابتاً، وأنه يجب المحافظة عليه. لقد كان عزيز أباظة رئيس لجنة الشعر بالمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب، وقدمت هذه اللجنة مذكرة لوزير الثقافة قالت فيها إن مجلة «الشعر» تمالئ الشعر الحر على حساب الشعر العمودي، وهذا غير صحيح! نحن كنا نرحب، طبعاً، بالشعر الحر الممتاز، ولكن حين كانت تأتي إلينا قصيدة ممتازة، ذات صيغة عصرية، من الشعر العمودي، كنا نرحب بها طبعاً.. لكن هؤلاء الشعراء التقليديين، الذين كانوا يعدون أنفسهم «كبار الشعراء»، كانوا يتوقعون أن تسعى المجلة إليهم، وتطلب منهم قصائدهم، ولم تكن هذه سياستي على الإطلاق. نحن كنا ننظر فيما يرد إلينا، ونختار منه، ولم نكن نطلب قصائد من أحد.

لقد كانت تلك القضية قضية كبيرة، في ذلك الوقت، وقد انتهت بأن اتفقوا على اختيار الشاعر محمود حسن إسماعيل ليشارك في تحرير المجلة، إذ كانوا يتصورون أنه من أنصار الشعر التقليدي، بينما هو ـ في الحقيقة ـ كان شاعراً مجدداً، ولذلك لم تتغير طبيعة المجلة. وعلى ذلك، ظل هناك هجوم على هذه المجلة، وعلى غيرها من المجلات، وانتهى الأمر كله بإغلاق عدد كبير من المجلات التي كانت تصدرها وزارة الثقافة في مصر، اتقاءً لما تجلبه هذه المجلات من متاعب، وكانت مجلة «الشعر» من بين هذه المجلات التي أُغلقت، بعد أن أصدرت حوالى عشرين عدداً.

أما عن مجلة «إبداع»، فلم يكن هذا الاتهام الذي وجه إليها اتهاماً منصفاً أبداً. لقد احتضنت ـ منذ البداية ـ أولئك الشعراء الذين يسمّون أنفسهم الآن «شعراء السبعينات»، الذين كانوا ينشرون شعرهم، في ذلك الوقت، خلال ما يسمى مجلات «الماستر» التي كانت تطبع بضع مئات من النسخ وتوزع على الأصدقاء والمعارف. نشرتُ من قصائد هؤلاء ما يمكن أن يقرأه

القارئ العام بسهولة، ثم ابتكرت باباً جديداً أسميته تجارب، خصصته للنصوص التي قامت على تجارب جديدة يمكن أن يواجهها القارئ بنوع من الجهد، ولا يستطيع أن يقيسها على أية نماذج سابقة تعوَّد على قراءتها. وأتصور، الآن، أن هذا الباب كان يمثل بداية مهمة لهؤلاء الشعراء الذين عرفوا فيما بعد، وأصبحوا مسيطرين تقريباً على الساحة الشعرية في مصر. وبوجه عام، أتصور أن «إبداع» قامت بدور مهم في الحياة الأدبية المصرية والعربية طيلة ما يقرب من ثماني سنوات، وأتصور أنها بأبوابها المتنوعة لم تغلق باب التجديد أبداً.

| في مقال لك بعنوان «التعليم ومجتمع الصفوة» (جريدة «الأهرام» ٢٤ أبريل ٢٠٠٠) تشير إلى أن «مما يتصل باستجابتنا السريعة التلقائية لبعض ما تفرضه علينا بعض جوانب العولمة (...) أن في النيّة إنشاء جامعة فرنسية وأخرى ألمانية في مصر..».

كيف تتصور إمكانات حضور أو مشاركة «مراكز» أخرى، غير الولايات المتحدة الأمريكية، في «ثقافة العولمة» التي يتم تسييدها، الآن، وفيما بعد؟

|| قبل أن أجيب عن هذا السؤال أود أن أقول إنه حين يتم توجيه الطفل المصري، منذ السادسة، حتى يتخرج بعد ستة عشر عاماً، إلى التعليم الأجنبي، فإنه يتم عزله عن المجتمع المصري والعربي تماماً، وكأننا لا نفعل شيئاً سوى أن «نصنع» موظفاً جيداً، مؤهلاً للعمل في شركات الاستثمار الأجنبية! وهذه الشركات يمكن أن تتلقف هذا الموظف، وتعطيه مرتباً ضخماً بالقياس إلى المرتبات المحلية (ضئيلاً بالقياس لنظائره خارج مصر).. وبذلك يكتمل انتماء هذا الموظف الفكري، والمصلحي، إلى هذه الشركات الاستثمارية..

طبعاً أمريكا، حتى الآن، هي الأساس في ثقافة العولمة، لأنها هي المسيطرة الأولى على الاتفاقيات المالية، والجات، وهي المصدرة لكثير من السلع التي يستوردها العالم الثالث والعالم العربي، وهي مهيمنة إلى حدّ كبير على العالم العربي، ولذلك فالباب حتى الآن مفتوح أمامها من الناحية الاقتصادية ومن الناحية السياسية ومن الناحية الثقافية. أوروبا تحاول، طبعاً، أن تواجه هذه السيطرة الأمريكية، في هذه المجالات التي أشرت إليها. لكن قدرات أوروبا، حتى الآن، لا زالت محدودة بالقياس إلى الهيمنة الأمريكية. ولعل هذه المحاولة، من أوروبا، ومن غيرها، للمشاركة في العالم الراهن، محاولة لا بأس بها. ويجب علينا، نحن المصريين والعرب، أن نبادر بمحاولة أن يكون لنا مكان في هذا العالم، وأن نحرص على ألا تتلاشى شخصيتنا القومية.

| في تقديمك لمجموعة إحسان كمال (سجن أملكه)..

|| ها ها .... أنت تسألني عن كتابات نسيتها تماماً!!

| ها أنا الآن أذكّرك بها!.. أنت ترى في تقديمك لهذه المجموعة القصصية أن السؤال: «هل لدينا أدب نسائي؟» سؤال «يقوم على فهم غير صحيح لطبيعة الأدب والفن بوجه عام».. «فالأدب من حيث مقوماته الفنية لا يمكن أن يختلف عند الرجل والمرأة وإنما تختلف اهتمامات كل من الجنسين بحسب ما يدخل في نطاق تجربة كل منهما وما يقع على إحساسه من

مشاعر الحياة والمجتمع..»، (وأنت هنا تشير إلى بعض المحاور التي ينبني عليها السعي إلى التنظير لـ «كتابة نسائية» : المحور البيولوجي المرتبط بالتجربة، المحور الإجتماعي المرتبط بالواقع ـ وهناك المحاور الأخرى : الخطاب، اللاوعي.. إلخ).

.. ثم إنك سوف تعود إلى شيء قريب من هذا المعنى، في مقالك «المرأة واللغة» (جريدة «الأهرام» ـ ٢٦ أبريل ١٩٩٩)، الذي ترى فيه أن مصطلح «الأدب النسائي» أصبح، بعد تزايد عدد المبدعات العربيات، «مرفوضاً إذا أريد به أدب ذو طبيعة خاصة تفصح رؤيته ولغته وأسلوبه عن انتمائه إلى المرأة»..

.. ماذا ترى الآن في تصاعد المدّ حول ما يسمى «الأدب النسائي»، وإلى أي حدّ ترى أن كتابة المرأة العربية، الآن، قد اختلفت عن كتابتها في زمن ميّ زيادة؟

|| الأدب النسائي شاع في المجتمع العربي عندما بدأت المرأة تكتب أدباً، شعراً ورواية وقصة قصيرة، وبعض المسرح، ولم يكن ذلك مألوفاً تماماً. وحين يدرس الناقد أدب المرأة ويسميه أدباً نسائياً، فإنه يقصد الأدب الذي كتبته هذه المرأة الجديدة التي اقتحمت هذا العالم لأول مرة. طبعاً كانت هناك كتابات قديمة للمرأة العربية، ولكنها كانت قليلة بوجه عام. المرأة الجديدة التي اقتحمت مجالات الشعر، والقصة القصيرة، والرواية، قدمت تجربة جديدة، وأصبح يطلق على أدبها «الأدب النسائي»، أي الأدب المنسوب إلى هؤلاء النسوة العصريات المتعلمات اللاتي بدأن يشاركن الرجل مشاركة فعّالة في اهتمامات ومجالات كانت مقصورة عليه.

لكن، حين تزايد عدد المبدعات، وبدأ يصبح هناك، من بينهن، صاحبات مواهب كبيرة، توازي مواهب الرجال، وفي بعض الأحيان تفوقها، وحين بدأ يغزر إنتاجهن في القصة القصيرة والرواية والشعر، أصبح تعبير «الأدب النسائي» لا موضع له، على الإطلاق. صحيح، أنه ما زال هناك بعض الاهتمامات ذات الطابع الأنثوي، خصوصاً في مجتمعاتنا العربية، لكن هذا الأمر لا ينبغي أن يكون موضع التركيز الأول.

والمؤكد أن أدب المبدعات العربيات، الآن، يختلف عن أدب المبدعات العربيات في زمن ميّ زيادة. كانت مرحلة ميّ زيادة مرحلة الرومانسية، والرومانسية بطبيعتها كانت تلحّ على وضع المرأة، وعلى ضرورة أن تتحرر، وأن تشارك الرجل في الحياة. هذا الوضع نفسه لم يعد قائماً الآن، أو لم يعد مطروحاً. فالمرأة التي تكتب الآن تفترض أن لها وجوداً مساوياً لوجود الرجل ـ سواء كان هذا حقيقة واقعية أم لا ـ وتفترض أنها مثلها مثل الرجل تماماً، وأنها «أديبة» ترى الأشياء من زاوية خاصة، وتعبر عنها بأسلوب خاص. وبذلك فمصطلح «الأدب النسائي» إذا أريد به الأدب الذي تكتبه المرأة فلا بأس، ولكن إذا أريد به أدب له صفات خاصة مغايرة في الرؤية والفن فإن هذا أمر يحتاج إلى مناقشة.

| في مقال لك بعنوان «الحج والعمرة واليانصيب!» («الأهرام» ـ ٢٤ مايو ١٩٩٩) تقول، فيما تقول، إن «عصرنا لم يعد عصر النبوغ الفردي المستغني بذاته، بل أصبح عصر المعرفة

المتكاملة التي يشارك فيها كثيرون من أصحاب المواهب والخبرة ليصلوا إلى كشف علمي مقصود أو ينجزوا مشروعاً مرسوماً أو يحلوا مشكلة مستعصية»...

كذلك تشير في مقالك «التعليم ومجتمع الصفوة» («الأهرام» ـ ٢٤ أبريل ٢٠٠٠) إلى أن «الفريق أصبح عماد البحوث العلمية المعاصرة»..

كيف ترى غياب روح الفريق من مجتمعاتنا العربية، ما المعوقات الأساسية التي تتصور أنها تحول دون تنامي هذه الروح؟

| نعم.. روح الفريق ضعيفة جداً في مجتمعاتنا العربية.. والمعوقات الأساسية هنا ترتبط بالإمكانات وبالتنظيم.. لا بد أن يكون عندنا نظام يتيح للمتخصصين في مجال واحد أن يعملوا معاً، وأن تتاح لهم كل الإمكانات المادية والعلمية، كي يستطيعوا أن يسهموا إسهاماً فعالاً. ولنلاحظ أن بعض علمائنا، في كل المجالات العلمية، عندما يهاجرون إلى أوروبا والولايات المتحدة، وتتاح لهم هذه الإمكانات وهذا التنظيم، وعندما تتهيأ لهم فرصة العمل مع فريق من المتخصصين، فإنهم ينبغون ويبلغون مستوى مرموقاً. نحن، في الحقيقة، نهمل هذا الجانب إهمالاً واضحاً ومؤسفاً.

كيف فاز، مثلاً، أحمد زويل بجائزة نوبل؟ لقد فاز بها حين هاجر إلى أمريكا، ووضعت تحت يديه الإمكانات التي أشير إليها، وحين عمل مع فريق متكامل متخصص. هو طبعاً نابغة، ولكن النبوغ يمكن أن يضيع حين لا تتاح له الفرصة. وربما لو ظل هنا، في جامعة الإسكندرية، لكان «الأساتذة» الذين يقومون بترقيته إلى درجة «أستاذ» يقولون له : «لا.. بحوثك تحتاج إلى بحث آخر كي تستكمل الشروط اللازمة لترقيتك!».. لقد نجح لأنه وجد هناك، فيما وجد، روح الفريق.

| في خاتمة «التكوين» («الهلال» ـ ديسمبر ١٩٩١)، تقول:

«وها أنذا ـ بعد خمسين عاماً من العمل في النقد الأدبي والتدريس في الجامعة ـ أنظر أحياناً إلى وراء فأرضى مرة وألوم نفسي مرة أخرى، ولكني في كلتا الحالتين أشعر أني قد أديت الواجب على خير ما أحس وأطيق».

الآن، بعد مرور ما يقرب من عشر سنوات على هذا القول، ماذا يمكن أن تقول، من جديد، عندما تنظر، مرة أخرى، إلى وراء؟

|| أقول نفس ما قلته. لقد أديت ما استطعت أن أؤديه. ربما أشعر الآن أني أتحرك في عالم جديد، ليس فيه المناخ الصالح الذي كنت أتحرك فيه من قبل. في الزمن القديم كانت هناك خصومات ومعارك شخصية، هذا صحيح. ولكن كانت هناك أيضاً قيم كثيرة، مثل الاهتمام الحقيقي بالثقافة، وبالأدب والفنون، كما كانت هناك مشاركة عامة في القراءة، واهتمام عام بها، وكانت هناك تقاليد مرتبطة باحترام الأساتذة واحترام الإنجاز الفكري والأدبي. لقد تغير الآن كل هذا، إلى حدّ كبير، وأصبح هناك عالم آخر مهتم بقيم أخرى، مثل المستقبل المادي، أو التحول باتجاه العلم والتكنولوجيا. ولعل هناك جانباً مشروعاً في هذا التحول،

ولكني أتصور أنه لا يجب أن يتم على حساب الأدب والفنون.

لكن، على أية حال، أنا لا زلت أتصور أنني أؤدي واجبي، أياً كان الوضع الذي أعيشه. ولذلك، أستطيع أن أقول، الآن، مرة أخرى، ما قلته قبل حوالى عشر سنوات!.



ميتافيزيقا وردة الرمل

منصف الوهايبي

حديثُ اللسان

م البدء كنت أبي وأمّي
كَانتَ اَلأشياءُ خرساً كلّها
فشَقَقْتُ منْ صمتي
لهَا أسْمَاءَهَا
– وأنا الذي سمّيتُ نفسي دُونَهَا –
ونطقتُ بي وبهَا
وكنتُ لسَانَهَا
حتّى أتَى الأغْرَابُ من شعرائهَا
فَتَعَاوَرُوا كَلمَاتهَا زَمَناً
وقد لبسُوا عليَّ ضيَاءَهَا
باسمي أداروها على كُلّ الذي شاؤوا لهَا
إلاّ على أسْمَائهَا !

I

في لحَاف المرأة الأخْضَرِ
أَسْتَذْكرُ أَشْيَائي
أرَى البَحرَ الذَي يبدأ من حَلْمَتهَا الضّوءَ الذي
يصحُو على أطرافها
لِي طرقٌ تبدأُ منّي
خَطَأٌ أدْخُلُ أحْوَالِيَ مِنْهُ

|||

(أعبرُ بينَ ذرَّتَيْ رَمْلٍ إليْكِ
كُلٌّ ضَفَّةٍ زَبَدْ
أعْبُرُ فيٍ ذاكرةِ الحيتان
حيثُ كَلّ نظرةٍ طريقٌ لا يُحَدْ).

|||

طُرُقٌ أطولُ من مَوْتِي
وَلي :
أنْ أقطعَ الوردةَ من أجْرَاسهَا
(أنفُذَ في عادتها الحَوْليةِ الَخضراء)
أنْ أدْخُلَ لَيْلَ الشّمْس
(أعني ضَوْءَهَا الأسْوَدَ)
شيءٌ منك كَيْ أفهمَ لَوْنَ الرّيح
في مُرْسيَةَ.
امرأةٌ عَارِيَةٌ كالظلِّ
أوْ مثلَ حصاةِ النّهر مَلْسَاءُ
عَسَى أنْ نَمَّحِي في رَسْمه
أوْ في اسْمه المحفور في لَوْحٍ
عَلَى بَاب السَّماءْ !
كُلّمَا قلتُ وصلتُ انطفأتْ نَافِذَةٌ،
واشتعلتْ أخرى !
(أهذا نَصْلُ بَرْقٍ يجمعُ الليلَ إلى الظلِّ
أم الوردةُ في مسْتوحش الصّحراءِ
تَسْتَهْدِي بصَوّانِ الملوكْ؟!)

|||

كُلّمَا قلتُ وصلتُ انطفأتْ نَافِذَةٌ،
تَسْهَرُ في النّور
وَلا خُفّاشَ يستَفتحُ ليْلِي
بجَنَاحَيْن منَ المُخْمَلِ !
(هَلْ أَدْخُلُ؟)
يأتي الصّوتُ :
– مَنْ؟! لا أحَدٌ يسكنُ هَذَا البيتَ !
– والصّوتُ الذي...؟!
– لا صوتَ ! هذا زمَنٌ يعبرنَا كالظلِّ
حتّى أنّني لَسْتُ...
لِكَيْ أصغِي لَهُ.

|||

بَيْتٌ بلا بَاب
وَمَا منْ أحدٍ يدخلُ أو يخرجُ
هَلْ كَانَ إذنٌ صوتَاً منَ الأرض؟
(أَلَمْ يَأْنِ لَهَا أنْ تستحي
من صمتِ مَوْتَاهَا؟ أَلَمْ... ؟!)
أمْ هيَ أصداءُ ظلالٍ
تقتفِي آثارَنا؟

|||

(يقولُ ظلٌّ نَهْدهَا :
ـ وفي فَمِي لسَانُهَا تُوَيجُ زهْرةٍ ـ
لقدْ هيَّأني غُصْنِي
لكَيْ أكونَ لكْ.
وغُصْنُها يقولُ :
كنْ في دورة الفَلَكْ
ريحاً لأوراقي
وكُنْ مجرَّةً لنَجْمَتي!
لمْ يبْقَ جزْءٌ هَامدٌ منّي ولا مستقيظٌ
إلاّ وَحلَّ فيه من يَدَيْك شيءٌ.
كيفَ علّمتَ يديْكَ؟ كيفَ؟
حتّى صارَتا ذاكرةً

لِفَرْوَة السّنجابِ تحتَ سُرّتِي؟
وَكيفَ صَارتَا
لِحَلْمَتَيَّ زَهرةَ الحوَاشِي؟!)
|||
ما الذي توقظهُ الأجْرَاسُ
في ذاكرةِ الوردة؟
لا شيءَ! سِوَى ريشي
لقَدْ طَوّحَ بي في طُرق نَاصلةٍ تنْتَظرُ
حَمَلَتْ من عبرُوا قَبْليً
ومَنْ لمْ يعْبُرُوا.
مَا الذي توقظهُ؟
غير وَصَايَا مِنْ مَرَايَا
آنَ أنْ تطوي جَنَاحَيْها عَلى مَا ضَاعَ !
لا اسْمَ وَلاَ رَسْمَ
لِمَا يفلتُ من أشيائنَا
|||
أسْألُ الوردةَ :
– ماذا يصنعُ الموتُ بنَا ؟
– يفتحُ أبواباً ولا يغلقها
يغلقُ أبواباً ولا يفتحُها
|||
ومنَ الوردةِ يمتدُّ طريقان إلى الصّحراءِ
(منْ أيّهما نمضِي؟
ومنْ أيّهما نَرجعُ؟)
والوردةُ في آخر برق هيّأتْ منزلها
وانتصبَتْ تستطلَع الأفُقَ..
(ستأتينَ مِنَ اللّيل الذي يهبطُ
في La puerta Falsa
ثَملاً...
منْ ليلنا يصعدُ في ليل بَلنسيّة
حَيثُ الصّمتُ لا ينقصهُ صوتٌ ولاَ جَرسٌ.
تكونينَ ملاذاً للخطأ !)

أتُرَى تأتِي من اللّيل الذي لمّا يجيءْ؟
يسحبني الحلمُ من َالنّوم.
سمائي حجرٌ يبّنيه حبْرُ َاللّيل.
ليلٌ أمْ حليبٌ في يدَيِ أسودُ؟َ
بحْرٌ ثملٌ بالماء
أمْ ظلُّ َجناح أَبيض الرّيش؟
(هل الأشياءُ تمضي أمْ تَجَيءْ؟)

|||

(أنَا الذي أعيشُ في أصَابعِي
أقولُ كلَّ ليلةٍ بميّت النّجومِ
يستضيءُ هذَا اللّيلَُ.
كلَّ ليلةٍ أهبطُ في ليلك لا ألقاك.
كلَّ ليلةً أحفرُ في حاَئَطه ظلّك َ
كيْ أَنْسًاك. كلّ ليلةٍ أبدأَ حيثٌ أنتهي.
لا شيءَ منَ ليلك فيً يديَّ
إلاّ خطأ أبيض قَد أسميتُهُ الموتَ
وظلٌّ نائمٌ بينَ أصابعي!)

|||

يتركُ الحلمُ مفاتيحَه لي.
هَلْ أبلغُ البيتَ (الذي أَصْحَبُهُ)
هلْ أبلغُ الموتَ (الذي يَصحَبُني)
فِي حجرٍ يستوهبُ اللّيلَ
وَظلٍّ ينسًخُ اللّيلَ حجرْ؟!

|||

وردةٌ الرّمل التي أسْمَيْتُهَا شاهدَةً
كانتْ ضريَحاً (تولدُ الصّحراءُ َفيه وتموتْ).
ممكنٌ أنْ أغلقَ البابَ إذنْ !
أنْ أخدعَ الماءَ الذي يَغْسلُها
أنْ أخدعَ الّشمسَ التي تَطفؤُها
أنْ أخدعَ الرّيحَ التي تَقبسُ منْها
ذهباً أو ورقهْ
ممكنٌ أنْ أسكنَ الموتَ الذي يسكنُ

ليلَ الوردةِ المنغلقة !

|||

بابلُ الصّمتِ نشيدي
عطشي من عَطش الضّوءِ
أنا العائدُ من صحرائك الأَولى
إلى صحْرَائيَ الأولىَ
ولا شيءَ سَواهَا !
وردةُ الرّملَ التي أطرُقُ
لا تفتحُ باباً للغريبْ
(أوَ لا بُدّ إذنْ من سفرٍ كيْ لا نغيبْ؟!)
للصَّدَى ظفرٌ
(ستَغْدو كلماتي مثلَما في البدْء أجْراساً)
ولِي أنْ أكتبَ الآنَ على جلد الصَّدَى:
– حَسْرَةَ النّبعِ الذي يخذلهُ الماءُ
فلا يستكملُ المَجْرَى إلى وردته.
– صوتَك الصَّاعدَ في ليلِ بلنسَيّةَ
كالنّهر إلَى ذاكرتي.
– جسَمَك يطوي ظلّهُ جرْسَ حَرير.
– لطْخَةَ الَوردة في La puerta Falsa
– شجَرَ السّرْوَ على أطرافِ قرطاجنّةٍ
يستقبلُ الغابَةَ..
أو يُحْصي عصافيرَ الصّباحْ.
ثمّ ظلٌّ يحملُ الليّلَ إلى أشيائنا
شبحٌ أبيضُ يجْري
بخُطى الضّوء إلَينا.
(أهُوَ الموتُ الذي ليسَ يُقاسْ؟)

|||

ليسَ لي ذاكرةُ النّخلة
كيْ أشتقَّ لَوْنينِ لأشيَائي
فلا أصفَرَ
للرّيحِ التي تربطهَا
من وردةِ الرّملِ إلى الصّحراءِ

لا أخْضرَ
للظّلِّ الذي يرْسُمُ في الأرْضِ
تقاليبَ النّهارْ!

II

في لحافِ المرأةِ الأبيضِ لا حكمةَ إلاّ
حكمة النّسَيانَ.
هل كنت أرى الرّمل الذي يبدأ من حلمتها ... الضّوءَ
الذي يغفو على أطرافها ؟
لي طرقٌ تبدأ منها
خطأ تدخل صحرائيَ منه .

|||

بعيونِ النّخل تستقبلنا الصّحراءُ
فلندخلْ إليها !
كلُّ ظلٍّ هو أعمى .
كلُّ غصن عينُ ماءْ .
سنرى الأشياءَ في أسمائها تنزفُ :
(لا الوردةُ تدري أنّها الوردةُ ...
لا الشّمسُ التي تعرج في الكثبانِ تدري
أنّها الشّمسُ ...
ولا الصّحراءُ نستهدي إليها بخطىً عمياءَ
تدري أنّها الصّحراءُ ...
لا أنت على مفترق من طرقي أنتِ
ـ وهذا الحبّ فصلٌ خامسٌ بين خَريفٍ وخريفٍ –
لا أنا فيكِ أنا !)

|||

ينطفىءُ الضّوءُ
ويبقى صوتُه الأبيضُ
مأخوذاً بصمت ما ...
وهَا ظلّك في ناحيةٍ من بيتنا السّاهرِ

في مرسيةٍ يمطرُ ...
والوردةُ فيً مستوحش الصّحراءِ
تستيقظُ في غيبتِها .

|||

(بمسحة من زهرة الحواشي
كانَ مصارعُ الثيرانْ
يستدرجُ الثّورَ إليهِ /
كنتُ في شهقتها
أسمعني .
فكلّ ما أمسحُه بزهرة الحواشي
يُشبِهُهَا
وكلُّ ما تلمَسُهُ بإصبعِ النّيرانْ
يشبهني .)

|||

أتخفّى خلف مرآتك
(والوردةُ تابوتٌ مَن اللّحمِ .)
أهذا فلقٌ أبيضُ
أم إسفنجةٌ تجترُّ مائي ؟
شجرٌ من مطر
أم جسدٌ (سَوَّاهُ) من ذاكرة الوردةِ والعصفورِ
يزكو في سريري كيفَما شاءَ
ويمضي ويجيءْ ؟
ويدٌ من برتقال الشّمس في مرسيةٍ
تفتحُ ليلَ الآبنوسْ
ويدٌ منك تضيءْ .
وأنا منزَلقٌ ما بين عشبٍ وحجارٍ
(حيث جلْدي ينطوي
والصّمتُ يطوي صمتَه
حيث لا حكمة إلاّ حكمة النّسيانِ)
أستذكرُ أشيائي
ومن خلف زجاج اللّيل
يجري بخطى الضَّوءِ إلينا

شبحٌ أخضرُ
(لمْ نُحْص خُطَى الموتِ
فهل كنّا إذَنْ نصغي لهُ ؟)

|||

(أوّلُ ما يُشعلُهُ النّومُ
عيوننا التي نسهر في ظلالها
آخرُ ما يُطفئهُ الموتُ .
فأسْدِلي عليّ منك ...
من سَتَائر النّسيانْ !
ـ لا أحدٌ يلتقط اللّيل الذي
يهبط في أشيائنا ـ
وَلْيَكُن الموتُ الذي قاسَمْتِني
أوّلَ مَا يبيضُّ
أوْ يخضرُّ في الأكفانْ !)

|||

طرقٌ تمشي بنا .
ولنا :
ـ أحلامُنا محفورةٌ في لوحِ غيمٍ
بانتظار الرّيحِ
أو في لوحِ ريحٍ
بانتظار الغَيم
نمضي قبل أَن نقرأها .
ـ ظلٌّ نجم كلّما استَوْهَبَهُ اللّيل تأبّى
فهْوَ للماءِ .
ـ متاهٌ كلّما عمّى علينا طُرُقاً
شقّت الوردةُ منّا طرقاً .
ـ نخلَةٌ من يدها تبتدىءُ الصّحراءُ
(أعْطِيها الذي تسألُني : اسمي)
ـ يدٌ تمشي إلى الماء بنا
ويدٌ تمشي إلى الشّمس بنا .
ـ وردةُ الرّمل التي تشبهُنا
تصعد من تابَوتِها .

(ليس إلاّ قبرها الفارغ جرحاً
نازفاً في الرّمل) .
ـ كلْسٌ .. حجرٌ أزرقُ .. صوّانٌ لهُ
أجنحةُ الطّير التي توقظه كلّ صباحٍ
ـ شجرُ النّوءَ على الأرض .
(أهذا ظلّهُ أمَ اسمُه المحفورُ فينا
يتدلّى نحونَا
أمْ أنتِ في ماء المرايَا
توقظيِن الرّيحَ في رمل يدِي ؟)
ماذا أرى ؟
ـ جسمَك يطوي ظلّه جرْسَ حرير ؟
ـ صوتَك الصّاعدَ كالنّهر إلى ذاكرتي
ـ جُزُراً أمْ حُلْمَ بحْرٍ ثَملٍ ؟
ـ نافذةً عمياءَ ؟
ـ طَاقاً زُخْرُفيّا ؟
ـ شبحاً يقطعُ ليلَ القيروانْ
بخطى الضّوءِ إلينا ؟
ـ سرْبَ نخل يقتفي آثارَنا
أمْ بيْلسَانْ ؟
ـ سرْوَةً تُحْصي عصافيرَ الصّباحْ ؟
ـ لطخة الوردة في البلّور أم سطحاً
من الطّبشور للطفل الذيَ كنتُ ؟
(أرَاهُ واقفاً بالباب)
يدعُوني (ألا نعجنَ هذا الأُفقَ ؟
ما زالتْ لنا أجنحةٌ تمحُو ...
مناقيرُ لكي نكتبَ
ليلَ الوردةِ المنغلقة .)

|||

كلماتٌ أم فراشاتٌ إذنْ ؟ !
كلّما أثملها الحبرُ تدّنتْ
واستكنّتْ في رماد الورقة .
(أعبرُ بين ذرّتيْ رمَلٍ إليَّ ...

كلّ ضفّة مدادْ .
وكانت الوردةُ في وحشتها
تخيطُ من وحشتِها أيّامَنا
تتوّجُ الصّحراءَ مَرّةً
ومرّةً تلوّنُ الرّمادْ .)

III

فسيفساء إيقاعيّة : هي / هو
هي :
ـ الليلْ ؟
هو :
ـ امرأة حبْلى بالشّمسْ .
هي :
ـ الليلُ في مُرْسيةٍ ؟
هو :
ـ طفولةُ النّهارْ .
هي :
ـ الآبنوسْ ؟
(ألَمْ يَقلْ .. يفتحُ ليلَ الآبنوسْ ؟ !)
هو :
ـ صَنَوْبَرٌ يزكُو بثمرةِ العنبْ .
هي :
ـ الفَجْرُ ؟
هو :
ـ ظلٌّ ورمادْ .
هي :
ـ الجَزيرَةُ ؟
هو :
ـ حُلْمُ بحْرٍ ثمِلٍ بالماءِ .
هي :
ـ البحْرُ إذنْ ؟

هو :
ـ الرّاءُ جَرْسُ الماءِ يجْري بَيْنَ بَيْنْ
هي :
ـ حسَنٌ ! والبَاءُ ؟ (كانتْ شفتي تسألُه ورْدَتَها)
هو :
ـ صَدَفٌ منفتحٌ حيناً
وحيناً حجرٌ منغلقٌ .
هي :
ـ الحَاءُ ؟
هو :
ـ ليلُ البحْرِ يطوي ليْلَهُ .
هي :
ـ الحَرْفُ ؟
هو :
ـ ظلُّ الصّوتِ ... أوْ قوْسُ الصّدى .
هي :
ـ الاسْمُ ؟
هو :
حُلُمُ الحَرْفِ .
هي :
الصّورةُ ؟
هو :
ـ حلْمُ الاسمِ .
هي :
ـ الصّحراءُ ؟
هو :
ـ ماءٌ .
هي :
ـ منْ تُرى يسبحُ فيه ؟
هو :
ـ عَطَشي .
هي :

ـ La puerta Falsa ?
هو :
ـ بابُكِ الخاطِىءُ .. لوْ أبْلُغُهُ !
هي :
ـ مُرْسِيَةٌ ؟
هو :
ـ حَسْرَةُ النّبعِ الذي يخذله الماءُ
فلا يستكملُ المَجرى إلى وردتِه .
هي :
ـ القيروانْ ؟
هو :
ـ زمَنٌ يشْبهُني .
هي :
ـ وردةُ الصّحْراء ؟
هو :
ـ أنتِ .
هي :
ـ ماذا يُسِرُّ الحبْرُ للبياضْ ؟
هو :
اللّغة الخرساءْ .
هي :
ـ (ما تجْهَلُ الحروفُ) ... المرأةُ ؟
هو :
ـ أرْضُ ما وراءَ اللّيلِ .
هي :
ـ أيْضاً ؟
هو :
ـ شجرهْ !
(بعَادَةٍ حوْليّةٍ خضراءْ) .
هي :
ـ الأغصانُ ؟
هو :

ـ حبالٌ صوتيّة .
هي :
ـ الثمراتُ ؟
هو :
ـ حروفٌ تتدلّى .
هي :
ـ الظّلُّ ؟
هو :
ـ رمادُ الضّوءِ .
هي :
ـ إذنْ ! أيّ بيتٍ لظلِّ الملاكِ الذي
يتنزّلُ في اللّيلً ؟
هو :
ـ أغنيتي .
هي :
ـ بمَ يحلم تمثالُ لوركا ؟
(أيذكر حين وقفنا به ؟
كان ظلّي إلى ظلّهِ .)
هو :
ـ أن تحطَّ عليه العصافيرُ
حتّى يطيرَ بأجنحةٍ من نحاسْ .
هي :
ـ بمَ يحلمُ قوْسُ قزحْ ؟
(كان يرقد كلّ خريف
على كتفِ الجامعِ الأغلبي .)
هو :
ـ أن أعلّقَ في جرسٍ منه ... في عروةٍ ...
ظلَّ أغنيتي .
هي :
ـ ماذا تسأل في هذا اللّيل الأندلسي ؟
هو :
ـ صاَعقةً !

حتى أشحذ ذاكرةَ الصّحراءْ
في وردةِ رملٍ أو في حبّة رمل ...
هي :
ـ أيضاً ؟
هو :
ـ صاعقةً !
فأرى عشباً أبيضَ في زَبَدِ الفخذينْ
هي :
ـ أيضاً ؟
هو :
ـ صاعقةً !
فأرى حبّة ملح سوداءْ
تتورّدُ في ظلِّ ٱلنّهدينْ
وأرى ماءً يسهرُ في الماءْ .
هي :
ـ الموتُ ؟
هو :
ـ طَاقٌ زُخْرُفيٌّ في جِدارْ ...
نافذةٌ عمياءْ .
هي :
ـ ....
هو :
ـ ....

تونس



لأتفه الأسباب
(من أجل كلمة نعم أو لا)

ناتالي ساروت

حول المسرحية

تقول ساروت عن مسرحيتها «لأتفه الأسباب» إنها وصلت بها إلى الحدود القصوى للمسرح. فهي بحث عن الشعور وعن طريقة التعبير عنه خارجياً، بنبرة خاصة. تلك النبرة التي كانت سبباً في انطلاق دراما داخلية، ومن ثم تحليل ما قيل وكيف قيل، وتحليل ما كُشف عنه النقاب وما ظل خفياً.

قصة المسرحية : يزور رجل صديقه ليسأله سبب ابتعاده. وبعد كثير من التردد يبوح له هذا الأخير أن السبب كان مجرد كلمة، تعبير صغير يطلقه الناس ببراءة، إلا أن النبرة ... «لم تكن مقصودة». فينجم عن ذلك صراع لا هوادة فيه بين الإثنين. يحاول كل واحد من خلاله كشف النقاب عن المعاني الخفية والنوايا الماكرة التي تختبئ خلف كلمات الآخر. في النهاية، وبقصد البوح بالحقيقة، يصل الصديقان إلى نقطة لا رجوع فيها.

إن الإنتاج الأدبي لناتالي ساروت فريد وصعب، ذلك لأنها تسعى دوماً للتعبير عن أشياء لم تقل سابقاً. فهي تريد من خلال الكلام ومن خلال عكسه توضيح ما ليس له علاقة بالكلام: تلك الحركات الداخلية الدقيقة التي نستطيع بالكاد أن نتلمسها والتي تُطلق عليها الكاتبة اسم «الإنتحاءات»، فهي تقول: «يبدو لي أن نقطة الانطلاق موجودة في ما نشعر به، في تلك الرعشة، في هذا الشيء الذي لا اسم له والذي علينا تحويله إلى كلام».

وكذلك مسرح ناتالي سارّوت، أنه مسرح الكلام تماماً. إذ ليس فيه سوى الكلام، فهو الذي يولد الحركة الدرامية الحقيقية بكل ما فيها من أحداث وانقلابات وتشويق. وبه وحده يتصاعد الحدث .. إنها تريد إظهار التأثير والانزعاج الذي قد يحدثه الصمت، أو الكذبة الصغيرة، أو الطريقة في نطق كلمة عادية، أو مضمون كلمة بريئة، أو ربما «فكرة» في رأس أحدهم تبدو كأنها تهديد خطير للآخرين.

كل من المسرحيات الست التي كتبتها ناتالي سارّوت عبارة عن دراما مجهرية للحياة اليومية، فالحوار فيها مكثف ومتوتر كأنما يمر فيه تيار كهربائي، أخرجها للمسرح بعض كبار المخرجين في فرنسا، أمثال جان لوي بارو وكلود ريجي وجاك لاسال.

نشرت مسرحية «لأتفه الأسباب» (أو: من أجل كلمة نعم أو لا) عام ١٩٨٢، وقد حصلت المؤلفة على الجائزة الوطنية للآداب.

عُرضت المسرحية للمرة الأولى في شهر شباط من عام ١٩٨٦ على مسرح «رون بوان» في باريس وكانت من اخراج سيمون بنموسا. ثم أخرجها للتلفزيون جاك دوالون عام ١٩٨٨. كما أخرجها عام ١٩٩٨ المخرج الشهير جاك لاسال.

توفيت ناتالي سارّوت في شهر تشرين الأول من عام ١٩٩٩ عن عمر يناهز ٩٩ سنة.

المترجمة

رجل ١ – رجل ٢ –

رجل ٣ – امرأة –

رجل ١: اصغ إليّ، أود أن أسألك ... لقد جئت اليوم لهذا السبب نوعاً ما .. أريد أن أعرف ... ماذا جرى بيننا؟ لماذا أنت حاقد عليّ؟

رجل ٢: لست حاقداً ... ما الذي يجعلك تظن ذلك؟

رجل ١: لا أدري ... يبدو لي أنك تبتعد ... أنت لا تتصل بي أبداً ... فأنا دوماً من يبادر إليك.

رجل ٢: أنت تعرفني جيداً: فأنا نادراً ما أقوم بالمبادرات، خشية إزعاج الآخرين.

رجل ١: حتى أنا؟ ثق أنني كنت سأقول لك لو أزعجتني .. لقد تجاوزنا تلك المرحلة منذ زمن بعيد ... لا، لا أظن، لا بد وأن هنالك شيئاً آخر...

رجل ٢: لماذا تعتقد أن في الأمر شيئاً ما؟

رجل ١: هذا بالضبط ما أود معرفته. إنني أحاول أن أتذكر... قطعاً لا ... كل تلك السنوات ... لم يحصل أي شيء بيننا ... لا شيء أتذكره على أي حال...

رجل ٢: أما أنا، فهنالك أشياء لا أنساها أبداً. لقد كنتَ دوماً رائعاً معي ... كانت هنالك مناسبات...

رجل ١: آه ... مناسبات؟ أنت أيضاً كنتَ ممتازاً ... صديقاً بكل معنى الكلمة... هل تذكر كم كانت والدتك تعطف علينا؟...

رجل ٢: طبعاً. مسكينة أمي ... كانت تحبك جداً .. كانت تقول لي: «إنه صديق حقيقي، يمكنك

أن تعتمد عليه دوماً». وهذا تماماً ما فعلتُه.

رجل ١: إذاً؟

رجل ٢: (يرفع كتفيه) ... إذاً ... ماذا تريدني أن أقول!

رجل ١: بلى، قل لي .. هيا .. إني أعرفك تمام المعرفة: هنالك شيء ما قد اختلف ... أعرف أنك كنتَ دوماً بعيداً بعض الشيء .. بعيداً عن الآخرين... إلا أنك اليوم بعيد عني ... منذ بضعة أيام، على الهاتف ... بدوت وكأنك تكلمني من الطرف الآخر للأرض ... لقد أحزنني ذلك، أتدري..

رجل ٢ (باندفاع) : وأنا أيضاً، صدقني...

رجل ١: أرآيت؟ إنني على حق إذاً ...

رجل ٢: كيف أقول ... ما زلت أحبك ... لا تظن خلاف ذلك ... إلا أن الموضوع أقوى مني ..

رجل ١: ما الأمر الأقوى منك؟ لماذا لا تريد أن تبوح به؟ لا بد إذاً وأن امراً ما قد حصل...

رجل ٢: لا ... لا شيء البتة ... لا شيء يمكنني قوله ..

رجل ١: لم لا تحاول مع ذلك؟

رجل ٢: آه لا ... لا أريد ...

رجل ١: لماذا؟ قل لي لماذا؟

رجل ٢: لا، لا تضطرني إلى ذلك...

رجل ١: هل الأمر مريع إلى هذا الحد؟

رجل ٢: لا، ليس مريعاً .. الموضوع ليس هكذا ..

رجل ١: ما الذي جرى إذاً؟

رجل ٢: إنه ... على العكس من ذلك ... إنه لا شيء ... يمكن أن نسميه لا شيء .. مجرد الحديث عنه، مجرد ذكره ... قد يجرنا إلى .. كيف سيبدو الأمر عندها؟ على أي حال ما من أحد يجرؤ ... ما سمعت أحداً تكلم عن هذا...

رجل ١: حسناً، أطالبك باسم كل ما تقول إنني أعنيه بالنسبة لك ... باسم أمك ... باسم أهلنا .. أناشدك رسميا، قل ... ماذا حصل؟ لا يمكنك أن تتراجع الآن ... أنت مدين لي بذلك على الأقل.

رجل ٢ (بخيبة) : قلت لك: ليس أمراً يمكن قوله ... ليس امراً يُسمح بالحديث عنه...

رجل ١: هيا، حاول ...

رجل ٢: ماذا أقول؟ الأمر يتعلق بكلمات ...

رجل ١: كلمات؟ بيننا؟ لا تقل لي إننا اصطدمنا بالكلام ... مستحيل .. لو حدث ذلك لكنت تذكرت ذلك حتماً...

رجل ٢: كلا، ليست كلمات من هذا النوع ... ليست كلمات اصطدمنا بها ... على العكس، إنها كلمات لم نصطدم بها ... كلمات لا ندري من أين تأتينا...

رجل ١: ما هي؟ أي كلمات؟ لا بد وأنك تريد تشويقي ... أو ممازحتي ...

رجل ٢: ابداً، ابداً، لست مازحاً ... لكن إن قلتها لك..

رجل ١: ها؟ ماذا سيحصل؟ أنت بنفسك تقول إنها لا شيء ...

رجل ٢: تماماً، إنها لا شيء ... وبسبب هذا اللاشيء ...

رجل ١: ها قد وصلنا ... أنت ابتعدت بسبب هذا اللاشيء؟ أردت أن تقاطعني من أجل لا شيء؟

رجل ٢ (يتنهد) : نعم ... لهذا السبب ... أنت لن تفهم مطلقاً ... على كل حال، ما من أحد سيفهم ...

رجل ١: لماذا لا تحاول ... فأنا لست محدود الفكر إلى هذه الدرجة ...

رجل ٢: بل أنت كذلك فعلاً. جميعكم كذلك على أي حال.

رجل ١: لنراهن إذاً ... وسوف نرى...

رجل ٢: حسن ... لقد قلت لي ذات مرة ... منذ فترة من الزمن ... قلت لي ... عندما تفاخرتُ بأمر ما، لم أعد أدري ما هو ... لا أدري أي نجاح كان ... نعم ... ضئيلاً جداً ... لما كلمتك عنه ... رددت عليّ قائلاً: «هذا ... جيد».

رجل ١: أعد من فضلك ... أظن أني لم أسمع جيداً.

رجل ٢ (بجرأة أكبر): قلت لي : «هذا جيد» بالضبط مع ذلك التوقف ... بتلك النبرة ...

رجل ١: لا أصدق، غير صحيح. لا يمكن أن يكون هذا هو الموضوع ... مستحيل...

رجل ٢: أرأيت ... ألم أقل لك ؟ لا فائدة ...

رجل ١: قل الحق، الأمر ليس نكتة إذاً؟ هل أنت حقاً جاد بكلامك؟

رجل ٢: نعم ... جداً. جاد جداً.

رجل ١: قل لي إن كنت أحلم ... إن كنت مخطئاً ... نقلتَ إلي خبر نجاح ما .. بالمناسبة، أي نجاح كان هذا؟

رجل ٢: آه ... لا يهم ... نجاح صغير .. أي كان ..

رجل ١: وقلت لك عند ذلك : «هذا ... جيد»؟

رجل ٢ (يتنهد): ليس تماماً هكذا ... بين «هذا» و«جيد» كان هنالك فاصل أطول: «هذا ... جيييد ..» تشديد على : «جيييد» وتوقف بعد «هذا» ... أنه أمر ليس بغير ذي بال.

رجل ١: وهذا ... لا بد لي أن أقول ... هذا الـ «هذا» المتبوع بتوقف قد حدا بك إلى المقاطعة ..

رجل ٢: إلى المقاطعة ؟ ... لا، لم أقاطعك .. على الأقل ليس نهائياً .. ابتعدت فقط بعض الشيء.

رجل ١: لكن ذلك كان مناسبة رائعة للتخلي عن كل شيء، لعدم رؤية صديق العمر .. الأخ .. إني اتساءل ما الذي منعك ...

رجل ٢: لم يكن ذلك مسموحاً به. لم أحصل على الموافقة.

رجل ١: ماذا؟ هل طلبت إذناً بذلك؟

رجل ٢: نعم، لقد قمت ببعض الإجراءات ..

رجل ١: لدى من ؟

رجل ٢: لدى .. لدى الذين يملكون السلطة لإعطاء موافقات كهذه. أشخاص عاديون، أشخاص يتمتعون بالحس السليم، كالمحلفين في محاكم التنفيذ، مواطنون لهم مكانتهم واحترامهم.

رجل ١ : وماذا قالوا لك عند ذلك؟

رجل ٢ : عند ذلك ... كان الأمر متوقعاً ... حالتي لم تكن الوحيدة من نوعها على كل حال. هنالك حالات مشابهة: بين الآباء والأبناء، وبين الإخوة والأخوات، وبين الأزواج، وبين الأصدقاء ...

رجل ١ : من الذين سمحوا لأنفسهم أن يقولوا «هذا ... جيد» مع وقفة كبييرة؟

رجل ٢ : كلا، ليست هذه الكلمات بالضبط .. كلمات أخرى، ذات وقع أكبر ... لم يستطيعوا التوصل إلى أي شيء: ردّ طلبهم جميعاً. حكم عليهم بدفع التكاليف. حتى إن بعضهم، مثلي قد لوحق ...

رجل ١ : لوحقت؟ أنت؟

رجل ٢ : نعم. لقد أجروا تحقيقاً بشأني بعد أن تقدمت بهذا الطلب، واكتشفوا ...

رجل ١ : ها؟ ماذا؟ أطلعني على سرك.

رجل ٢ : وصل إلى مسامعهم أني قاطعت تماماً أشخاصاً كانوا قريبين مني جداً .. لأسباب لم يفهمها أحد .. حكم عليّ .. بناء على أمر منهم ... غيابياً ... لم أعرف بالأمر .. ثم علمت بوجود ملف قضائي لي، ذُكر فيه أنني «الرجل الذي يقاطع الآخرين لأجل كلمة نعم أو لا، لأجل أتفه الأسباب». هذا ما دعاني إلى الروية.

رجل ١ : لهذا السبب إذاً كنت أكثر حيطة معي ... لا شيء في الظاهر ... لا شيء علني..

رجل ٢ : كانت لدي مبرراتي «يقاطع الآخرين لأجل كلمة نعم أو لا، لأجل أتفه الأسباب». هل تدرك معنى ذلك؟

رجل ١ : بدأت أتذكر .. لقد سمعت بهذا الامر. قالوا لي بشأنك: «عليك أن تحذر جانبه. فهو يبدو في الظاهر كالصديق الودود ... ثم، على حين غرة، يختفي لأجل كلمة نعم أو لا». لقد استنكرت الموضوع في حينه ودافعت عنك .. والآن، حتى معي أنا... لو أنبأني أحد آخر بذلك ... لا أصدق! .. من أجل كلمة نعم أو لا بالضبط ... لأنني قلت : «هذا جيد» ... آه! عفوك، لم ألفظ ذلك كما يجب: «هذا .. جيييد».

رجل ٢ : نعم. بهذه الطريقة ... تماماً .. بهذا التشديد على كلمة «جيد» ... بهذه النبرة الممطوطة ... نعم، ما زلت أسمعك، ما زلت أراك، ماثلاً أمام ناظريّ ... «هذا ... جيييد». لم أقل شيئاً في ذلك الحين ... ولن أستطيع اليوم أن أقول شيئاً.

رجل ١ : بلى، يمكنك أن تقول .. الأمر بيننا نحن الإثنان فقط ... تكلم، فربما استطعت أن أفهم .. سيكون الأمر مفيداً لكلينا، حتماً ...

رجل ٢ : أحقاً لم تفهم؟

رجل ١ : كلا، أكرر لك ذلك ... لا بد وأني قلت ذلك بكل براءة. على كل حال، أحلف لك أني لا أذكر البتة.. متى قلت هذا؟ وبخصوص أي شأن؟

رجل ٢ : لقد استغليت تهوري ... أقر أنني قد جلبت ذلك لنفسي...

رجل ١ : ما هذه الحكاية ؟

رجل ٢ : نعم. ذهبت إليك. هكذا. أعزل. بلا حيطة. أتتني فكرة عظيمة أن أذهب إليك لآتبجح... رغبت أن أرفع من شأن نفسي .. أمامك! جئتك أتفاخر بنجاح صغير لم أعد أذكر ما هو .. حاولت أن أتسلق إليك .. أن أرتقي عالياً إلى عالمك أنت ... فرفعتني من عنقي كأني حيوان أليف، أمسكتني بيدك وأدرتني ثم أفلتني وتركتني أهوي قائلاً: «هذا ... جيييد».

رجل ١ : قل لي، هل هذا ما عرضته في طلبك؟

رجل ٢ : نعم. تقريباً... لم أعد أذكر تماماً..

رجل ١ : واستغربت أنهم رفضوا طلبك؟

رجل ٢ : كلا... فمنذ زمن بعيد لم تعد أمور كهذه تدهشني حقاً ...

رجل ١ : رغم محاولاتك ...

رجل ٢ : فعلاً ... بدت لي الحالة واضحة تماماً.

رجل ١ : هل أقول لك شيئاً؟ ليتك استشرتني، لكنت دللتك على أفضل طريقة لتحرير الطلب. هنالك تعبير مناسب جداً كان ينبغي عليك استخدامه...

رجل ٢ : حقاً؟ ما هو؟

رجل ١ : إنه تعبير «متعال». إن احساسك بالتشديد على كلمة «جيد» .. بالفاصل بين الكلمتين، هو ما يمكن أن نسميه التعالي. هذا لا يعني أنك كنت ستحصل على السماح بعدم رؤيتي بسبب هذه الكلمة، لكن لربما كنت نجوت من الحكم ولربما اعتبرت اللهجة المتعالية حجة كافية، ظرف مُخفف للجرم. «مما لا شك فيه هو أنه كان يريد مقاطعة صديق جيد كصديقه. لكن علينا أن نأخذ بعين الاعتبار ذلك الإحساس بالتعالي الذي واجهه..».

رجل ٢ : آه! أترى إذاً؟ أتقر به؟

رجل ١ : لا أقر بشيء. على كل حال أنا لا أدري لماذا... كيف أمكنني... معك أنت بالذات... حتماً لا، لا بد وأنك...

رجل ٢ : آه كلا، لا تُكمل... لا تقل... لا تقل إنني كنت هذا أو ذاك... لا، لا، أرجوك، بما أنك راغب بالتفاهم... أما زلت تريد ذلك، أليس كذلك؟

رجل ١ : طبعاً، ما أتيت إلا لهذا السبب.

رجل ٢ : إذاً، لنستخدم هذه الكلمة إن أردت...

رجل ١ : أي كلمة؟

رجل ٢ : كلمة «متعال». حتى وإن كنت لا تقر بذلك، أرجوك أن تفترض أنها كانت موجودة، نعم... التعالي. لم تخطر ببالي هذه الكلمة... إنني دوماً أفتقد الكلمات المناسبة عند الضرورة... والآن، بما أنني حصلت عليها، اسمح لي... سأحاول من جديد...

رجل ١ : ستتقدم بطلب جديد؟

رجل ٢ : نعم. وبوجودك. لسوف نرى ماذا سيحصل. ربما كان الأمر مسلياً...

رجل ١ : ربما... لكن... قل لي من تريد أن نستشير؟

رجل ٢ : أ.. أ.. أ... لا ضرورة للبحث بعيداً... إنهم في كل مكان... هنا مثلاً، بالقرب منا تماماً...

جيراني... أشخاص خدومين جداً... ذوو سمعة ممتازة... تماماً على شاكلة الأشخاص الذين يتم اختيارهم في هيئة المحلفين... نزهاء... ثابتون... حس سليم... سأناديهم.

(يخرج ثم يعود مع زوجين).

ها أنذا... سأقدمكما... رجاءً... بضعُ دقائق فقط... بيننا خلاف...

الاثنان: آه، نحن، كما تعلم، لسنا مؤهلين البتة.

رجل ٢: بلى، بلى، أنتما مؤهلان كفاية، أكثر مما يلزمنا. إليكما الأمر. صديقي هذا، صديق العمر...

امرأة: أهو صديقك الذي طالما حدثتني عنه؟ إني أذكر... حين كان مريضاً... لشد ما كنتَ قلقاً...

رجل ٢: نعم، إنه هو... ولهذا السبب بالذات يحز الأمر في نفسي أكثر.

امرأة: لا تقل لنا إنه... بينكما... بعد هذه الصداقة العميقة... لطالما قلتَ أنه كان تجاهك...

رجل ٢: كان رائعاً، نعم. وأنا ممتنٌ له...

امرأة: ماذا في الأمر إذاً؟

رجل ١: أنا سأخبرك: لقد تحدثت إليه، على ما يبدو، بنبرة متعالية...

رجل ٢: لماذا تقولها على هذا النحو؟ بهذه السخرية؟ ألم تعد تريد المحاولة؟

رجل ١: بلى بلى... إني جادٌ بكلامي. لقد جرحته... فشعر بالإهانة... ومنذ ذلك الوقت صار يتجنب رؤيتي...

(الإثنان، يهزان رأسيهما... بصمت... وحيرة...)

امرأة: فعلاً... هذا يبدو... مبالغة كبيرة... لأجل نبرة صوت متعالية فقط...

رجل ٣: إلا أن التعالي، أحياناً...

رجل ٢: إذاً، أنت تفهم الأمر؟

رجل ٣: إلا أنني... لا يصل بي الأمر إلى حد المقاطعة، لكن...

رجل ٢: لكن، لكن، لكن... ها أنت ترى، يمكنك أن تفهم موقفي.

رجل ٣: لا يصل بي الأمر إلى حد قول ذلك...

رجل ٢: بلى، بلى، سوف تقول، سوف ترى... اسمح لي أن أعرض عليك الأمر... قبل كل شيء يجب أن أقول إنني أبداً، مطلقاً، لم أقبل الذهاب إليه...

امرأة: أنت لم تذهب عنده أبداً؟

رجل ١: بالطبع زارني... ما هذا الهراء؟

رجل ٢: لا أتكلم عن هذا. كنت أذهب لأراه. كي أراه، هذا صحيح. لكني أبداً، أبداً لم أحاول أن

أستقر في ممتلكاته... في العالم الذي يحيا فيه... فأنا لا أدخل اللعبة.

رجل ١ : آه، هذا ما تعنيه... صحيح، لقد بقيت دوماً في الهامش...

رجل ٣ : إنسان هامشي؟

رجل ١ : نعم، نوعاً ما. لكن يجب أن أقول إنه كان دوماً يعمل ليكسب عيشه... وإنه لم يطلب أي شيء من أحد.

رجل ٢ : أشكر لك لطفك... لكن، أين وصلنا؟ آه نعم، فأنا، كما قال لكما، أبقى مبتعداً. هو في مكانه. وأنا في مكاني.

امرأة: أمر طبيعي. لكل شخص حياته، أليس كذلك؟

رجل ٢ : تخيل مع ذلك أنه لا يحتمل ذلك، يريد أن يجرني بشتى الوسائل... هناك، عنده... كي أكون معه، كيلا أستطيع الإفلات... لذا فقد نصب لي فخاً... أعدّ مصيدة.

الجميع بصوت واحد: مصيدة؟

رجل ٢ : استغل احدى المناسبات..

امرأة (ضاحكة): مصيدة للمناسبات؟

رجل ١ : لا تضحكي، إنه جاد بكلامه، أؤكد لك... أية مصيدة؟ قل لنا...

رجل ٢ : لقد هنأته بترقيته الجديدة... وأخبرني أنها تتيح له... بالإضافة إلى مجموعة كبيرة من الميزات... القيام بأسفار شيقة...

رجل ١ : أكمل. أصبح الموضوع شيقاً...

رجل ٢ : نعم. أسفار... أما أنا فتوغلت أكثر مما أفعل عادة... ظهرت عليّ أعراض الرغبة بالسفر أنا شخصياً...عندها... تبرع أن يحصل من أجلي، بفضل معارفه... كنتُ قد قمت ببعض الدراسات... وقال إنه لربما استطاع أن يطلب من أحد أصدقائه ذوي النفوذ أن يقترح اسمي للقيام بجولة محاضرات...

امرأة – الرجل ٣ : حقاً؟ هذا لطف كبير منه!...

رجل ٢ (متأوّهاً): آه!

امرأة – الرجل ٣ : ألا تجد ذلك لطيفاً؟ لو عرضوا عليَّ...

رجل ٢ : ما فائدة الاستمرار؟ لن أتمكن من الوصول إلى شيء.

رجل ١ : بلى، إني أصرّ على ذلك، تابع أرجوك، ألم يكن الأمر لطيفاً؟

رجل ٢ : علينا إذاً أن نبدأ من جديد...

رجل ١ : لا داعي لذلك. سوف أوجز: أنت تحب الأسفار وأنا اقترحت أن أحصل من أجلك على جولة...

رجل ٢ : أجل. إذاً، كما ترون، كان لدي الخيار، كان بإمكاني... وهذا ما كنت أفعله عادة، دون أي تفكير بالأمر، كان بإمكاني أن أتراجع، أن أقول: «لا... أنت تعرف... الأسفار وأنا... خاصة بهذه... الشروط... لا، لا يهمني الأمر». لكنت بقيت خارجاً، أو ربما، لكنت قد انقدت للإغراء، لاقتربت من الطعم ولأمسكت به قائلاً: «أشكرك، يسعدني ذلك...» ولكانوا قبضوا عليّ

واقتادوني إلى المكان المخصص لي، هناك، عنده... في مكاني الصحيح، ولربما كان الأمر لا بأس به، إلا أنني تصرفت بصورة أفضل...

رجل ١: ماذا تعني؟ كيف تصرفت بصورة أفضل؟

رجل ٢: أجل، لقد قلت.. لكن كيف استطعت ذلك....؟ مجرد التفكير بالأمر...

رجل ١: إني أذكر الآن: قلت إنه بإمكانك، لو أردت... إنه عُرضَ عليك، وبشروط ممتازة...

رجل ٢: أجل، هكذا.. يا للخزي... استقريت في ركن القفص وكأني أقمت فيه طوال حياتي. لعبت اللعبة التي يلعبونها متقيداً بقواعدها. أردت أن أرفع من شأن نفسي... كما يفعل كل واحد هناك... لتذهب وصياته إلى الجحيم! لم أكن بحاجة إليها، كان لي أنا أيضاً مكاني هناك، عندهم... مكانة جيدة... تروق لي. لعبت لعبتهم على أكمل وجه وكأني لم أفعل سوى هذا طوال حياتي. عندها لم يتطلب منه الأمر إلا أن يلتقطني... أمسكني بين يديه وتفحصني: انظروا إلى ذلك الشخص، يقول إنه دُعي هو أيضاً وبشروط مغرية... أنظروا إليه كيف يرفع رأسه... إنه ليس صغيراً كما قد يخيل إلينا، أليس كذلك؟... استحق مكافأة مثل الكبار... هذا... جييد... هذا... جييد... آه! ليس بوسعكم أن تفهموا...

رجل ٣: فعلاً، لم نفهم تماماً...

امرأة: وأنا أيضاً لم أفهم. لم أستطع أن أتابعك... في الواقع ليس لديّ وقت... يجب أن أترككم... لكن يبدو لي أن هذا الهياج... يبدو مهتاجاً... وهذه الأفكار بخصوص المصيدة، والطُّعُم... أليس من الأفضل لو...

رجل ١: لا، لا تخشي شيئاً. اذهبا أنتما. فأنا سأهتم بالأمر.

(امرأة ورجل ٣ يخرجان).
(صمت طويل).

رجل ١ (بلطف): إذاً، أنت تعتقد جدياً أني حين اقترحت أن أوصي بك كنت أريد أن أوقع بك في الفخ؟

رجل ٢: أنت تُعدّ لي فخاً الآن، على كل حال، كما رأيت، إنهم يظنون أني مجنون... هل تحتاج أن أقدم لك براهين أكثر وضوحاً...

رجل ١: بالطبع لا. أنت تعرف أنه لا حاجة لهذا بيننا... هل تذكر رحلات الغطس؟ عندما كنت تأخذني معك... كنت أحب ذلك كثيراً، كان الأمر شيقاً... هل قلت لك مرة واحدة إنك مجنون؟ مجروح... ربما، هذا صحيح. مع بعض الشعور بالاضطهاد... إلا أن هذا جزءٌ من جاذبيتك... هيا... قل لي، هل تظن أني أعددت لك فخاً؟ هل تعتقد ذلك فعلاً؟

رجل ٢: أعددت؟ ... ربما أنني قد بالغت قليلاً. أغلب الظن أنك لم تفعل ذلك في البداية، عندما تحدثت عن أسفارك، لكن فيما بعد... عندما لمست عندي هذا الخفقان، وكأنه الحنين... الحسرة... بدأت تعرض وتنشر... كعادتك دوماً عندما تتباهى أمامي...

رجل ١ : أتباهى؟ أنا؟ أتباهى بماذا؟ هل حصل وتبجّحتُ مرة بأي شيء؟

رجل ٢ : تتبجح، لا، حتماً... لكان للأمر وقع ثقيل... مناسب لي أنا، فأنا الذي جاء يتبجح. أنا الشخص الثقيل إذا ما قورنت بك.

رجل ١ : شكراً على الإطراء. كنت أظن أنه فيما يخص التصرف المرهف...

رجل ٢ : ماذا تقول! إنك أكثر رهافة مني بكثير.

رجل ١ : كيف هذا؟ كيف أكون أكثر رهافة؟ قل لي كيف...

رجل ٢ : عندما تقدم استعراضاتك. استعراضاتك الرفيعة المستوى... وأروع ما في الأمر أنها لا تبدو وكأنها استعراضية. إنها تأتي بصورة طبيعية تماماً. إنها هنا، مثل البحيرة، مثل الجبل. إنها تفرض نفسها بالوضوح ذاته.

رجل ١ : ما هي؟ يكفيك استعارات وتوريات! ما هي تلك التي تفرض ذاتها؟

رجل ٢ : السعادة. أجل السعادة، ويا لها من أفراح! أكثرها قيمة. أكثرها تقديراً. السعادة التي يتأملها المساكين وجبهاتهم ملتصقة بواجهات المحلات.

رجل ١ : أعطني مثلاً، أرجوك.

رجل ٢ : وما أكثر الأمثلة! إليك مثال ملائم تماماً... عندما كنت أمامي، غارق في مقعدك الوثير، وطفلك الأول بين ذراعيك... صورة للأبوة المكتملة... كنت ترى الأمر هكذا، كنت تعرضه هكذا...

رجل ١ : لماذا لا تقول إني كنت أصطنع ذلك...

رجل ٢ : ليس هذا ما أعنيه.

رجل ١ : آمل ذلك! كنتُ سعيداً.... هل بإمكانك أن تتصور أن ذلك كان يحدث لي أحياناً... وكانت السعادة تبدو على وجهي. هذا كل ما في الأمر.

رجل ٢ : كلا، هذا ليس كل ما في الأمر. قطعاً لا. كنتَ سعيداً، هذا صحيح... لكم كنتما تبدوان سعيدين، أنت وجانين، عندما كنتما تقفان أمامي! زوجان نموذجيان. أيديكما متشابكة، تضحكان وتبتسمان وكل واحد ينظر إلى عيني الآخر. إلا أن طَرَف عينيكما كان يلتفت باتجاهي، طرف صغير جداً يلتفت إليّ كي تتأكدا من أنني كنت أتأمل المشهد... من أنني كنت مشدوداً إليه كما يجب، كما ينبغي على كل واحد أن يُشد... وأنا...

رجل ١ : آه! وصلنا... لقد وجدت. وأنت...

رجل ٢ : وأنا ماذا؟ ماذا كنتُ؟

رجل ١ : أنت... كنتَ...

رجل ٢ : هيا، تكلم، ماذا كنتُ؟

رجل ١ : كنتَ تغار.

رجل ٢ : ها نحن قد وصلنا أخيراً. بالفعل، هذا ما كنت تريده، هذا ما كنت تبحث عنه، أن أغار... هنا يكمن لبّ الموضوع. كل الموضوع هنا : كان يلزمك أن أغار ولم أكن غيوراً. كنتُ سعيداً لأجلك.. لأجلكما. نعم فقط لأجلكما. من ناحيتي، أنا لم أكن راغباً بهذه السعادة. بأي شكل كانت. لم أكن أغار، لا، لا لست غيوراً. لا لم أكن أحسدك... كيف يمكن هذا؟ أليست هي

السعادة بحد ذاتها؟ السعادة الحقة المتعارف عليها؟ تلك التي يبحث عنها الجميع؟ السعادة التي تستحق العناء والتضحية؟ لا؟ حقاً؟ لا بد وأنه يوجد هنالك... في أعماق الغابة، أميرة صغيرة مختبئة...

رجل ١ : أي غابة؟ أي أميرة؟ أنت تهذي...

رجل ٢ : طبعاً، إني أهذي... ماذا تنتظر كي تناديهما! اسمعا...! إنه يهذي تماماً... أي غابة؟ أجل أيها الأصدقاء الطيبون، إنها الغابة في حكاية الملكة التي تسأل مرآتها: «هل أنا الأجمل؟ أجيبيني!» وترد المرآة: «نعم أنت جميلة، جميلة جداً، إلا أنه هناك داخل كوخ في أعماق الغابة، توجد أميرة صغيرة أجمل منك»... وأنت تشبه تلك الملكة، لا تحتمل أن يكون هناك في مكان خفي...

رجل ١ : سعادة أخرى... أعظم؟

رجل ٢ : لا، في الواقع، الأمر أسوأ. لو كانت فعلاً سعادة، لقبلتَ بها وإن على مضض.

رجل ١ : إنك تدهشني... هل تثق بكرمي إلى هذه الدرجة؟

رجل ٢ : أجل. سعادة مختلفة، ربما أكبر من سعادتك. شريطة أن تكون معروفة ومصنفة، كي تستطيع أن تجدها ضمن لوائحك... يجب أن تكون مسجلة في الفهرس بين السعادات الأخرى. لو كانت سعادتي تلك التي يملكها الراهب المعتصم في صومعته، أو الناسك على عموده في بند المتصوفين أو بند القديسين...

رجل ١ : معك حق في هذا. لن أجدك بينهم بحال من الأحوال...

رجل ٢ : لا هنا ولا في أي مكان آخر. إنها ليست مسجلة في أي مكان.

رجل ١ : سعادة بلا إسم؟

رجل ٢ : لا بإسم ولا بدون إسم. إنها ليست سعادة على الإطلاق.

رجل ١ : ما هي إذاً؟

رجل ٢ : لا شيء مما يدعي السعادة. لا يوجد أحد كي يتطلع، كي يعطيها اسماً... أنا هناك... خارجاً... بعيد عن كل شيء... لا أعرف أين أنا، لكنني على كل حال لست على قوائمكم... وهذا بالضبط ما لا تحتملونه...

رجل ١ : من تعني بـ «أنتم»؟ لماذا تريد إشراكي عُنوة في هذا الأمر؟ إذا كنت تراني بهذه الصورة... إذا كان يجب عليّ سماع هذا... لكان من الأفضل لي لو لم آت.

رجل ٢ : رغم ذلك كان لا بد من مجيئك، أليس كذلك؟ كي ترى... هذا يجذبك... هذا يشدك، أليس كذلك؟ ما هذا؟ هل هذا موجود هنا، دوماً، في مكان ما خارج حدودنا؟ هل يستمر هذا النوع من... الرضا... هكذا... بدون مقابل... مكافأة بلا مقابل، من أجل لا شيء، لا شيء...

رجل ١ : هذه المرة، أعتقد أنه آن الأوان كي أرحل فعلاً...

(يتوجه إلى الباب. يقف أمام النافذة. ينظر إلى الخارج).

رجل ٢ (ينظر إليه لحظة. يقترب منه واضعاً يده على كتفه) : سامحني... أترى، كنت على حق: هذه مغبة الاستغراق في هذه النقاشات السفسطائية... نتكلم كيفما اتفق... أقوالنا تتجاوز أفكارنا... لكن، ثق أني أحبك كثيراً... يتملكني شعور قوي بذلك في أوقات كهذه...

رجل ١ : أوقات كهذه؟

رجل ٢ : أجل، الآن مثلاً.. عندما وقفتَ هنا، أمام النافذة كي تنظر... بنظرتك الخاصة تلك... يبدو عليك استسلام كامل، وكأنك تنصهر مع المشهد الذي تنظر إليه، كأنك تضيع فيه... من أجل هذا فقط... أجل، لهذا فقط... أشعر أنك قريبٌ مني... هل تدرك الآن سبب تعلقي بهذا المكان؟ قد يبدو بائساً... إلا أنه يصعب عليّ أن أغيّره... يوجد... لا أستطيع التعبير بسهولة... لا بد وأنك تشعر بذلك، أليس كذلك؟ وكأنها قوة خفية تشع من هنا... من... هذا الزقاق، من هذا السور الصغير هناك، إلى اليمين، من ذلك السطح... وكأن شيئاً ما يعطي الطمأنينة... الحيوية...

رجل ١ : أجل... إني أفهم...

رجل ٢ : إذا حُرمتُ من ذلك المشهد... سيكون الأمر وكأن... لا أدري... أجل، بالنسبة لي، أتعرف... الحياة هنا... لكن... ما بك؟

رجل ١ : «الحياة هنا... بسيطة وهادئة...» «الحياة هنا، بسيطة وهادئة...» إنه شعر ڤيرلين، أليس كذلك؟

رجل ٢ : نعم، ڤيرلين... لكن كيف؟

رجل ١ : أشعار ڤيرلين. هو ذاك.

رجل ٢ : لم أكن أفكر بڤيرلين... لقد قلت فقط: الحياة هنا. هذا كل شيء.

رجل ١ : لكن البقية تأتي من تلقاء ذاتها، لم أملك سوى أن أكملها... إنها ذكريات المدرسة.

رجل ٢ : إلا أني لم أكمل... لكن ماذا أصابني حتى أدافع عن نفسي هكذا؟ ماذا جرى؟ ماذا أصابك فجأة؟

رجل ١ : ماذا أصابني؟ «أصاب» هي الكلمة المناسبة. أجل، ماذا أصابني؟ ربما لم تكن تتكلم عبثاً قبل قليل... لقد عرفت منك الكثير، تصور... والآن، حتى أنا أستطيع أن أفهم بعض الأشياء. هذه المرة، أنت الذي وضعت الطُّعُم.

رجل ٢ : أي طعم؟

رجل ١ : أليس الأمر واضحاً؟ منذ لحظات، لما رأيتني واقفاً أمام النافذة... عندما قلت لي: «أنظر، الحياة هنا...» الحياة هنا... مجرد هذا.. الحياة... عندما أحسستَ أنني انجذبت للحظة نحو الطعم...

رجل ٢ : أنت مجنون.

رجل ١ : لا. لست أكثر جنوناً منك، عندما قلت إني وضعت لك طعماً بالأسفار كي أحبسك عندي، في قفصي... بدا الأمر جنونياً، إلا أنك لم تكن مخطئاً تماماً... وهذه المرة، أنت الذي جذبتني...

رجل ٢ : جذبتك، أين؟ إلى أين حاولت أن أجذبك؟

رجل ١: كفى، لا تدعي البراءة... «الحياة هنا، بسيطة وهادئة...».

رجل ٢: أولاً، لم أقل هذا.

رجل ١: بلى قلته. بصورة ضمنية. وهذه لم تكن أول مرة. ثم تدّعي أنك بعيد... مختلف... خارج جداولنا... خارج بيوتنا... دون أية علاقة مع المتصوفين، القديسين...

رجل ٢: هذا صحيح.

رجل ١: أجل، صحيح. لا علاقة لك بهؤلاء. عندك ما هو أفضل... ما من مكان له قيمة أكبر من مقرك، حيث كنت تعطيني شرف الدخول كي أتمكن بدوري من التأمل... «الحياة هنا، بسيطة وهادئة...» هنا معقلك، هنا أنت في مأمن من الاحتكاك القذر معنا... تحت حماية العظماء... ڤيرلين...

رجل ٢: أكرر لك أن ڤيرلين لم يرد إلى خاطري.

رجل ١: حسن. ليكن ذلك. إني أصدقك... أنت لم تفكر به. لكن عليك أن تقر أن هذا السور الصغير، والسطح والسماء فوق السطح... كل ذلك وضعنا في لب الموضوع.

رجل ٢: أين؟

رجل ١: في «الشعرية»، في «الشعر» بكل بساطة.

رجل ٢: يا إلهي! كل شيء ينبثق دفعة واحدة... بكل بساطة، هكذا مع القوسين الصغيرين.

رجل ١: أي قوسين؟

رجل ٢: إنهما القوسان اللتان تضعهما دوماً حول الكلمات عندما تتلفظ بها أمامي... «الشعر»، «الشعرية»، تلك المسافة، تلك السخرية... هذا الاحتقار...

رجل ١: أنا أسخر من الشعر! أنا أتكلم باحتقار عن الشعراء!

رجل ٢: ليس عن الشعراء «الحقيقيين» بالطبع. ليس عن هولاء الذين تذهب في أيام العطلة لتتأملهم منتصبين فوق قواعدهم، أو في الكوى التي تحميهم... فالأقواس ليست من أجلهم، على الإطلاق...

رجل ١: لأجل من إذاً؟

رجل ٢: من أجل... من أجل...

رجل ١: هيا... قل...

رجل ٢: لا. لا أريد. هذا سيأخذنا بعيداً...

رجل ١: حسن. أنا سأقول. إني أضع الأقواس لهذه الكلمات معك، نعم، معك أنت، ... حالما أشعر بها داخلك، لا أستطيع أن أمنع نفسي، إن الأقواس تأتي رغماً عني.

رجل ٢: هكذا إذاً! أعتقد أننا وصلنا. لقد وضعت إصبعك على الأمر. هنا النقطة الأساسية. النبع. الأقواس من أجلي أنا. ما إن أنظر من النافذة. ما إن أسمح لنفسي أن أقول «الحياة هنا» حتى أجد نفسي محتجزاً في قسم «الشعراء»... قسم أولئك الذين نضعهم بين قوسين... الذين نضعهم في الأصفاد...

رجل ١: فعلاً، لست أدري إذا كنا قد وصلنا هذه المرة، لكنني أشعر أننا نقترب... بما أن الأمر

كذلك، بما أننا وصلنا إلى هذا الحد، أنا أيضاً أتذكر بعض اللقاءات... واحد منها بشكل خاص... ربما نسيته أنت... في الفترة التي كنا نقوم فيها بتسلق الجبال في منطقة «الدوفينيه» كنا قد تسلقنا القمة، هل تذكر؟

رجل ٢: بالطبع أذكر.

رجل ١: كنا خمسة: نحن الاثنان، وصديقان آخران، بالإضافة إلى المرشد. كنا في طريق النزول... لما توقفت أنت فجأة. مما اضطر القافلة بأكملها إلى التوقف. ثم قلتَ: «لماذا لا نتوقف لحظة للتمتع بالمشهد؟ إنه يستحق التأمل...» بتلك النبرة...!

رجل ٢: أنا قلت هذا؟ أنا تجرأت؟

رجل ١: أجل. واضطررنا جميعاً للتوقف... وقفنا ننتظر... متململين ومتوثبين، بينما كنت أنت «تتأمل»...

رجل ٢: أمامكم؟ لا بد وأني كنت قد فقدت عقلي...

رجل ١: أبداً. لقد أجبرتنا على البقاء أمام المشهد. متوقفين، راضين مكرهين... لم أستطع أن أمنع نفسي من أن أقول لك «هيا! علينا أن نسرع، فليس لدينا وقتٌ نضيعه... سوف تجد في الوادي، عند بائعة القرطاسية بطاقات مصوّرة جميلة...».

رجل ٢: آه، أجل، إني أذكر... كان بودي لو أقتلك ذلك اليوم.

رجل ١: وأنا أيضاً. والآخرون كذلك، لو استطاعوا الكلام لقالوا إنهم يرغبون برميك إلى الهوة.

رجل ٢: وأنا... نعم... فقط لهذا السبب، لأجل البطاقات المصورة... كيف استطعت أن أراك ثانية بعد ذلك...

رجل ١: آه! لا بد وأنك استعدت الأمل بعد مضي فترة من الوقت على ذلك...

رجل ٢: الأمل؟ بعد ذلك؟

رجل ١: أجل، أنت لا تفقده أبداً. لا بد وأن الأمل الجنوني قد راودك، مثل اللحظة الفائتة، أمام النافذة... عندما ربّت على كتفي... «هذا... جيد...».

رجل ٢: هذا... جيد؟

رجل ١: نعم، بالضبط، بإمكانك أن تقولها أنت أيضاً... إن هذا جيييد... هذا الصغير الطيب الذي يشعر بقيمة هذه الأشياء... من كان يصدق! فهو، بالرغم من كونه ثقيلاً وأخرق، بمقدوره أن...

رجل ٢: يا إلهي! وأنا الذي اعتقدت عندها... كيف نسيت؟ كلا أنا لم أنسَ... كنت أعرف... كنت أعرف على الدوام...

رجل ١: تعرف ماذا؟ تعرف ماذا؟ تكلم.

رجل ٢: أعرف أن الصلح بيننا غير ممكن... لا مغفرة... إنها معركة بلا رأفة ولا هوادة. إنه صراع حتى الموت. أجل، لأجل البقاء. لسنا نملك الخيار. إنه أنا أو أنت.

رجل ١: أنت تذهب بعيداً جداً.

رجل ٢: لا أبداً، لست أذهب بعيداً. يجب أن نرى الأمور كما هي: نحن الاثنان في معسكرين متنافسين، نحن جنديان من معسكرين عدوّين يتجابهان.

رجل ١: أي معسكرين؟ ما اسمهما؟

رجل ٢: آه! الأسماء، إنها من شأنك أنت. فأنت، أنتم، من يضع الأسماء على كل شيء. أنتم الذين تضعون الأقواس... أنا لا أعرف كيف.

رجل ١: حسن، أنا أعرف. كلنا يعرف ذلك... من جهة هنالك المعسكر الذي أنا فيه، معسكر الذين يكافحون، الذين يبذلون فيه كل جهد ممكن... الذين يخلقون الحياة حولهم... لا الحياة التي تتأملها من وراء النافذة، بل الحياة «الحقيقية» تلك التي يحياها الجميع... ومن جهة أخرى... هنالك...

رجل ٢: هنالك؟

رجل ١: هنالك...

رجل ٢: هنالك؟

رجل ١: لا...

رجل ٢: بلى. سأقولها عوضاً عنك... من جهة أخرى هنالك «الفاشلون».

رجل ١: لم أقل هذا. على كل حال، أنت تعمل...

رجل ٢: أجل أعمل بشكل يسمح لي أن أقتات فقط. إني لا أكرّس كل جهودي للعمل.

رجل ١: آه! هل تحتفظ بجهدك؟

رجل ٢: أعرف إلى أين تريد الوصول... لا، لا... أنا لا «أحتفظ» به...

رجل ١: بلى أنت تحتفظ به. من أجل أي شيء تحتفظ بقواك؟

رجل ٢: وماذا يهمك في الأمر؟ لماذا تأتي عندي دوماً مفتشاً منقباً؟ وكأنك تخاف...

رجل ١: أخاف؟ أخاف!

رجل ٢: نعم تخاف، هذا يخيفك: أمر مجهول، يهددك ربما. إنه يتربص بك هنا، في مكان ما، في الظلمة، إنه كالخلد الذي يحفر سرداباً تحت العشب الأخضر الأنيق حيث تمرحون... يجب إخراجه من مخبئه بأي ثمن... إنه محصول شديد التحمل «إنه فاشل». «فاشل». وفجأة... هل تراه؟ ها هو يقفز خارجاً. إنه شديد الهياج: «فاشل»؟ أنا؟ ماذا أسمع؟ ما هذا الكلام؟ لا لا أنا لست كذلك، لا تظنوا ذلك... هذا ما أنا عليه، هذا ما سوف أصبح، سوف ترون، سأعطيكم البراهين... لا، لا تعتمد على ذلك. حتى هذا، حتى «الفاشل» مهما كان ماهراً، لن يستطيع إخراجي من جحري، فأنا أشعر بالراحة التامة فيه.

رجل ١: حقاً؟ هل تشعر فعلاً بالراحة التامة؟

رجل ٢: أكثر مما لو كنت عندك على كل حال، أتمرغ فوق عشب حديقتك... إنني أذوي هنا... أود أن أهرب... الحياة لا تستحق...

رجل ١: الحياة لا تستحق أن نحياها. فعلاً – هذا فعلاً ما أشعر به عندما أحاول أن أضع نفسي مكانك.

رجل ٢: ما الذي يضطرك إلى ذلك؟

رجل ١: لست أدري... أود أن أفهم...

رجل ٢: هذا ما كنت أقوله لك: ينتابك الشك عى الدوام، وكأنك تخشى أن يكون هناك، داخل الكوخ الصغير في أعماق الغابة...

رجل ١: كلا، لكن أريد أن أعرف من أين يأتيك عدم الاهتمام هذا. إنه أمر خارق للطبيعة. أكرر ما قلته سابقاً: لا بد وأنك تشعر بمساندة ما...

رجل ٢: ڤيرلين من جديد، أليس كذلك؟ الشعراء... حسن، أنا لست واحداً منهم، لا... ولن أصير واحداً منهم، إذا أحببت أن تعرف. أبداً. لن تتاح لك تلك الفرصة.

رجل ١: لي أنا؟ تلك الفرصة؟ أعتقد أنه إذا اتضح أنك شاعر حقيقي... يبدو لي أن الحظ سيكون إى جانبك أنت.

رجل ٢: هيا، هيا، ما هذا الهراء؟ هل تصدق ذلك... أنتم تملكون كلمة جاهزة لهذا الأمر: «مُسترجع»... سوف «تسترجعوني». سوف تضعونني عندكم هناك. بدون أقواس طبعاً، لكن في مكاني الصحيح وتحت المراقبة الدائمة: «هذا ... جيد». كلمة رائعة عندما آتي إليكم لاهثاً لأقدم... وأنتظر... وأترقب. «حقاً؟ هل تعتقد؟ نعم؟ هذا جيد؟ بالطبع، لن يمكنني أن أدّعي... مع جميع هؤلاء العظماء ورائي ومعي...». سوف تربّت على كتفي... أليس هذا مؤثراً؟ سوف تبتسم... «آه، لكن من يدري؟ ها؟ من يستطيع أن يتنبأ؟... سمعنا ببعض الحالات...» لا. لا تراهن على ذلك. بإمكانك أن تبحث أينما تشاء: افتح الأدراج، فتش في الخزانة، لن تجد ورقة واحدة... لا مسودة... ولا أية محاولة بسيطة... لا شيء بإمكانك أن تلوكه.

رجل ١: يا للأسف. إذ ربما كان ذلك ذهباً خالصاً. ألماساً نقياً.

رجل ٢: أو ربما رصاصاً، أليس كذلك؟ شريطة أن نرى ما هو. شريطة أن نتمكن من تصنيفه وتثمينه... يجب أن نحدد بالضبط موقفنا منه بأي شكل كان حتى يرتاح بالنا. حتى لا يكون هناك ما نخشاه فيما بعد.

رجل ١: ما نخشاه؟ ها أنت تعود إلى ذلك مرة ثانية... ما نخشاه... نعم، ربما... ربما أنت على حق في النهاية... أنا فعلاً أشعر بالخشية عندما أكون معك...

رجل ٢: هكذا إذاً...

رجل ١: أجل. يبدو لي أن كل شيء عندك... لا أعرف كيف أقول ذلك... لا كثافة فيه... متأرجح... رمال متحركة نغوص فيها. أشعر وكأنني لم أعد على أرض ثابتة... كل شيء حولي... كل شيء في طريقه إلى الانحلال... يجب أن أخرج من هنا بأسرع ما يمكن... يجب أن أعود إلى منزلي حيث كل شيء ثابت. صلب.

رجل ٢: أنت ترى بنفسك... وأنا... بما أننا وصلنا إلى هذا الحد... وأنا، عندما أكون عندك، ينتابني إحساس وكأنني مصاب بمرض الأماكن المغلقة، أتدري؟... كأني داخل مبنى مغلق من جميع الجهات... في كل مكان منه مقطورات، وحواجز، وطوابق... أريد أن أهرب... لكني، حتى بعد أن أخرج منه، حتى بعد أن أعود إلى منزلي، أجد صعوبة في... في...

رجل ١: نعم؟ صعوبة في ماذا؟

رجل ٢: صعوبة في أن أستعيد الحياة... في اليوم التالي أشعر أحياناً وكأني ما أزال متجمد الأوصال... وكل شيء حولي كذلك... أحتاج وقتاً طويلاً كي أستعيد الحياة، كي أشعر مجدداً بذلك النبض، كي تنتظم ضرباته... أتفهم الآن...

رجل ١: نعم، أنا أفهم.

(صمت)

رجل ١ : ما الفائدة من التشبث

رجل ٢: من الأسلم بكثير

رجل ١: لكل منا... من الأصح...

رجل ٢: إن أفضل حل...

رجل ١: لكنك تعرف تماماً حالنا نحن الاثنين. حتى أنت لم تستطع أن تأخذ الأمر على عاتقك.

رجل ٢: كلا. أنا بحاجة إلى أن يسمحوا لي.

رجل ١: وأنا؟ أنت تعرفني تماماً...

(صمت)

رجل ١: ما رأيك... لو تقدمنا بطلب...، نحن الإثنان معاً هذه المرة... لربما استطعنا أن نشرح الأمر بشكل أفضل... لربما حالفنا الحظ...

رجل ٢: كلا... ما الفائدة؟ بإمكاني أن أقول لك منذ الآن... إني أرى تعابير وجوههم... «حسن، ماذا في الأمر هذه المرة؟ كيف؟ ماذا يقولان؟ أي خُلد؟ أي عشب؟ رمال متحركة؟ معسكرات عدوّة؟ انظروا في إضبارتيهما... لا شيء... لقد فحصنا كل شيء، درسنا جميع النقاط التي تكون حساسة في العادة... لا شيء سوى صداقة رائعة، متينة العرى...».

رجل ١: هذا صحيح.

رجل ٢: «إنهما يطلبان القطيعة. لا يريدان رؤية بعضهما بعضاً ما بقي لهما من العمر... يا للعار...».

رجل ١: نعم، ما من شك في ذلك، لا تَردّد في الأمر: يُرَدُّ طلب الاثنين معاً.

رجل ٢: «بالإضافة إلى ذلك، يجب أن يتوخيا الحذر. الجميع يعرف العقوبات التي تواجه من له الصفاقة ويسمح لنفسه، هكذا، دون أي مبرر... سيشار إليهما بالبنان. سيقترب الآخرون منهما بريبة شديدة... سيعرف الجميع الأذى الذي قد يُسببانه، الذنب الذي قد يأتيانه: بإمكانهما أن يقطعا صداقاتهما لأجل كلمة نعم أو لا.

رجل ١: لأجل كلمة نعم... أو كلمة لا؟

(صمت)

رجل ٢: نعم أو لا؟...

رجل ١: رغم أن الأمر مختلف...

رجل ٢: فعلاً: نعم. أو لا.

رجل ١: نعم.

رجل ٢: لا!

ترجمة: رانية سمارة



محاضرة

وكـأن نهاية العمل كانت في أصل العالم

جاك دريدا

سيكون حديثي هذا بلا شك بمثابة شهادة إيمان Profession de foi: شهادة إيمان أستاذ جامعي Professeur يعمل وكأنه يطلب منكم الإذن بأن يكون خائناً أو غير وفي لعاداته.

ها هي الخطوط العريضة للأطروحة التي أطرحها للنقاش معكم. إنها ليست أطروحة ولا حتى فرضية، وإنما بالأحرى التزام وتصريح، ونداء في شكل شهادة إيمان بالجامعة، وعبرها، إيمان بالعلوم الانسانية. في الغد، ينبغي للجامعة الحديثة أن تتمتع بحرية غير مشروطة.. وأعني «بالجامعة الحديثة» تلك التي أصبح نموذجها الأوروبي، بعد تاريخ وسيط ثري ومعقد، مرجحاً أي «كلاسيكياً» منذ قرنين من الزمان، في البلاد ذات الطابع الديمقراطي. لقد أحرزت هذه الجامعة اعترافاً ليس فقط بالحرية الأكاديمية ولكن أيضاً بحرية غير مشروطة في التساؤل والاقتراح، بل وفي الحق في أن يقال بصورة علنية كل ما يقتضيه البحث والمعرفة والتفكير في الحقيقة. إن الجامعة تجعل مهنتها الحقيقة، والالتزام بلا حدود تجاه الحقيقة.

بلا شك يمكن مناقشة صيرورة قيمة الحقيقة إلى ما لا نهاية (حقيقة مطابقة، أو حقيقة وحي، الحقيقة كموضوع لأنواع الخطاب النظري – التقريري – theorica constatif، أو وقائع شعرية – أدائية Poetico – Performatif إلخ). وهو ما يتم مناقشته بالفعل في الجامعة، وفي أقسام تنتمي إلى مجال العلوم الإنسانية.

وقد كان هذا السؤال الكبير عن الحقيقة وعن النور، وعن التنوير، Lumieres, Aufklarung, Englitement, Illuminisno مرتبطاً دائماً بالإنسان، وفي إطار مفهوم يتعلق بما يميز الإنسان، وهو ما أسس للنزعة الإنسانية humanisme والفكرة التاريخية عن العلوم الإنسانية في نفس الوقت. واليوم، أصبح كل من إعلان حقوق الانسان (١٩٤٨) الذي يتجدد وتعاد صياغته دائماً، وتأسيس المفهوم القانوني «للجريمة ضد الإنسانية» (١٩٤٥)، يشكلان اليوم أفق العولمة والقانون الدولي الذي يفترض فيه أنه يرعاهما (أستبقي هنا المصطلح الفرنسي عولمة mondialisation بدلاً من كلمة كوكبة globalization من أجل الحفاظ على الإحالة إلى العالم word, welt, mundus, monde والذي هو ليس كوكب الأرض globe وليس الكون Cosmos). إن مفهوم الإنسان وما يميز الإنسان، وحقوق الإنسان، والجريمة ضد إنسانية الإنسان، كل هذا نعرف أنه ينظم هذه العولمة. إذ أنها تود أن تكون اضفاءً للطابع الإنساني humansation، غير أن هذا المفهوم للإنسانية الذي يبدو إشكالياً ولا غنى عنه في آن – والذي هو أحد الدوافع المحفزة لأطروحتي هذه، وهو أيضاً أحد الأطروحات التي أنوي تقديمها في شكل شهادة إيمان – لا يمكن ان تعاد صياغته، بوصفه كذلك، وبلا شرط وبلا فرضية مسبقة إلا في مجال العلوم الإنسانية الجديدة.

وسواء كانت هذه المناقشات نقدية أو تفكيكية، فإن ما يتعلق بمسألة تاريخ الحقيقة، وعلاقتها بقضية الإنسان، وبما يميز الإنسان، وبحقوق الإنسان، وبالجريمة ضد الإنسانية.. إلخ، كل هذا من حيث المبدأ، ينبغي له أن يجد حيزاً للمناقشة غير المشروطة ومجالاً شرعياً للعمل وإعادة الصياغة، في الجامعة وبصفة خاصة في مجال العلوم الإنسانية داخل هذه الجامعة. وليس ذلك لكي ينغلق على نفسه فيها، ولكن على العكس، لكي يجد مدخلاً أفضل إلى مجال عام espace publique جديد ومتغير بواسطة التقنيات الجديدة في الاتصال والمعلومات والأرشفة وإنتاج المعرفة. (وأحد أخطر الأسئلة التي تطرح نفسها هنا، بين الجامعة والخارج السياسي – الاقتصادي بالنسبة لمجالها العام، هي مسألة سوق النشر ودوره في عملية أرشفة وتقويم وشرعية الأعمال الأكاديمية).

هذه الجامعة غير المشروطة لا وجود لها بالفعل، ولكن على الرغم من ذلك، عليها، من حيث المبدأ، ووفقاً لرسالتها المعلن عنها، ولجوهرها المعلن عنه، أن تبقى المعقل الأخير للمقاومة النقدية – وأكثر من نقدية – في مواجهة كل سلطات الاستحواذ الدوغمائية. وعندما أقول «أكثر من نقدية»، فإنني أعني ضمناً «تفكيكية» (ولمَ لا نقول ذلك مباشرة توفيراً للوقت) أنا أشير إلى الحق في التفكيك كحق غير مشروط لوضع أسئلة نقدية، ليس فقط لتاريخ مفهوم الإنسان، ولكن أيضاً لتاريخ فكرة النقد، ولتاريخ تشكل السؤال وسلطته، وتاريخ الشكل الاستفهامي للفكر، لأن هذا الحق في التفكيك يتضمن الحق في القيام بكل ذلك بصورة أدائية، أي إنتاج أحداث بالكتابة مثلاً، أو إصدار أعمال oeuvres متفردة (وهو حتى الآن ما لم يكن من اختصاص العلوم الإنسانية الكلاسيكية أو الحديثة).

يتعلق الأمر بأن نعمل على حدوث شيء ما دون أن نخون بالضرورة، مفهوم الحقيقة، أو مفهوم الانسانية الذي يشكل ميثاق كل جامعة وشهادة إيمانها. هذا المبدأ في المقاومة غير المشروطة، هو حق ينبغي على الجامعة نفسها أن تتأمله وأن تخترعه وأن تفرضه، سواء قامت به أم لا، عبر كليات الحقوق أو كليات العلوم الانسانية الجديدة القادرة على أن تشتغل بهذه القضايا الخاصة بالحق – أي، ولماذا لا نقول ذلك بلا مواربة، أي علوم إنسانية قادرة على أن تأخذ على عاتقها مهام التفكيك، بداية من تاريخها الخاص ومن مسلماتها.

ويمكن لمثل هذه المقاومة غير المشروطة أن تضع الجامعة في مواجهة مع عدد كبير من السلطات (: سلطات الدولة وبالتالي سلطة الدولة القومية ووهمها في السيادة التي لا تقبل التجزئة): وبمثل هذه المواجهة يمكن للجامعة ان تكون عالمية أكثر من كونها كوزموبوليتانية أي أن تكون متجاوزة لمفهوم المواطنة العالمية والدولية القومية بشكل عام. كما أن هذه المقاومة تضع الجامعة في مواجهة مع السلطات الاقتصادية (أي في مواجهة الشركات العملاقة والقوى الرأسمالية الوطنية والعالمية وفي مواجهة سلطات الاعلام والسلطات الدينية والأيديولوجية والثقافية... إلخ) باختصار في مواجهة كل السلطات التي تحد من ديمقراطية المستقبل.

هذا هو إذن ما أطلق عليه جامعة بلا شروط، صاحبة الحق المبدئي، في قول كل شيء، بما في ذلك ما يدخل في باب الخيال أو التجريب في مجال المعرفة، والحق المبدئي في قوله على الملأ، أي في نشره. وستظل هذه المرجعية الى المجال العام هي رابطة النسب التي تربط العلوم الإنسانية الجديدة بعصر التنوير. وهذا ما يميز المؤسسة الجامعية عن أية مؤسسة أخرى قائمة على الحق وعلى الواجب في قول كل شيء كالاعتراف الديني في المؤسسة الدينية مثلاً. ولكن هذا أيضاً هو ما يربط الجامعة ولا سيما العلوم الإنسانية بصورة أساسية بما نسميه الأدب، بالمعنى الأوروبي والحديث للكلمة، باعتبار الأدب حقاً في قول كل شيء على الملأ، علاوة على الحق في كتمان السر، والذي قد يتخذ شكل الخيال الإبداعي fiction. وأشير في ذلك إلى الاعتراف confession القريب جداً من شهادة الإيمان، لأنني أود، أن أربط بين ما أقول وبين التحليل لما يحدث اليوم، على الساحة العالمية، وهي أحداث تتبع مساراً كونياً للاعتراف، وللتوبة، وللتكفير عن الخطيئة، وطلب العفو، ويمكن أن استشهد على ذلك بألف مثال، يتزايد يوماً بعد يوم. ولكن حين يتعلق الأمر بجرائم قديمة جداً أو بجرائم الأمس القريب، وبالعبودية، وبالهولوكوست، وبالتمييز العنصري، أو حتى بطغيان محاكم التفتيش، (التي لوح البابا مؤخراً أنه سوف يخضعها لمحاكمة الضمير) فإن التوبة تتم دائماً بالرجوع الى هذا المفهوم القانوني الحديث جداً عن «الجريمة ضد الانسانية».

بسبب هذه الحصانة المجردة والمبالغ فيها، وبسبب استحالتها نفسها، فإن عدم المشروطية هذه تكشف أيضاً عن ضعف الجامعة ووهنها، إنها تفصح عن هشاشة دفاعها ضد كل السلطات التي تحاصرها وتحاول السيطرة عليها، ولأن الجامعة غريبة عن السلطة، فهي لا

تتمتع بسلطة خاصة، ولهذا السبب أتحدث عن جامعة بلا شروط، وأقول تحديداً «الجامعة» لأنني أميّز هنا، بالمعنى المضيق، الجامعة عن كل مؤسسة للبحث تكون في خدمة غايات ومصالح اقتصادية من كل نوع، دون أن تتمتع هذه المؤسسات بأي إقرار بالاستقلال مناظر لاستقلال الجامعة من حيث المبدأ.

وأقول «بلا شرط» كما أقول «غير مشروطة» ليفهم ضمناً بإنها بلا سلطة أو بلا قدرة دفاعية : هذه الجامعة باعتبارها مستقلة – هي أيضا قلعة معرضة، ومتاحة للاستيلاء عليها. وهي غالباً منذورة للاستسلام بدون شروط. ولأنها من جهة أخرى تبدو غير قابلة لأن يفرض عليها شروط، فهي أحياناً تبدو مكرهة، مرغمة، وهزيلة، وعزلاء، فتستسلم بلا شرط. إنها تستسلم لأنها، تبيع نفسها أحياناً، بل تجازف أحياناً بأن تكون موضعاً للاحتلال، للاستيلاء، للشراء، وللتبعية لتكتلات شتى.

واليوم في العالم أجمع، هناك مأزق سياسي كبير، فإلى أي مدى ينبغي دعم نظام البحث والتعليم؟ وإلى أي مدى، يكون التعليم والبحث خاضعين بصورة مباشرة أو غير مباشرة للتحكم فيهما؟ ويقال تلميحاً «خاضعين للرعاية» sponsorises من قبل بعض المصالح التجارية والصناعية؟ وفقاً لهذا المنطق، كما نعرف، أصبحت العلوم الإنسانية في الغالب رهينة توجيهات العلوم البحتة أو التطبيقية والتي تستقطب الاستثمارات (والمفترض أن تكون مربحة للرأسمال الغريب عن المجال الأكاديمي). وهنا يطرح سؤال، وهو ليس سؤالاً اقتصادياً قانونياً، أخلاقياً، سياسياً فحسب، إنما هو سؤال عن ماهية الجامعة: هل يمكن للجامعة أن تطالب بنوع من السيادة دون أن تجازف بما هو أسوأ؟ أي أن يتوجب عليها، بسبب التجريد المستحيل لهذا الاستقلال السيادي، أن تستسلم بلا شروط، وأن تترك نفسها عرضة للسيطرة والشراء بأي ثمن كان؟

إن ما تحتاجه الجامعة ليس فقط مبدأ للمقاومة، ولكن قوة للمقاومة وللإنشقاق المتمرد. إن تفكيك مفهوم السيادة غير المشروطة هو بلا شك أمرٌ ضروري وجاري العمل به، وفقاً لمفهوم تراث لاهوتي، ولم يكد يصبح علمانياً تماماً بعد، لقد أصبحت قيمة السيادة اليوم – في مثلها الأكثر بروزاً وهو السيادة المزعومة للدولة القومية – في أوج تصدعها، ولكن ينبغي الحرص على ألا يهدد هذا التفكيك الضروري مطالبة الجامعة باستقلالها، أي بمطالبتها بشكل خاص جداً من السيادة ، وهو ما سأحاول تحديده فيما بعد. هذا هو رهان القرارات والاستراتيجيات السياسية. ومثل هذا الرهان يبقى في أفق الافتراضات أو شهادات الإيمان التي أطرحها عليكم للتأمل: كيف يتم تفكيك تاريخ (وقبل كل شيء التاريخ الأكاديمي) مبدأ السيادة التي لا تقبل التجزئة، مع المطالبة بالحق غير المشروط في قول كل شيء، وفي ألا يقال كل شيء، وفي طرح كل الأسئلة التفكيكية التي تفرض نفسها بخصوص الإنسان، وبخصوص السيادة، والحق في قول كل شيء، وكذلك قول كل شيء في الأدب والديمقراطية والعولمة الجارية ومظاهرها الاقتصادية التقنية والطائفية.. إلخ؟ إن هذه القدرة على مقاومة

العاصفة التي تجتاح الجامعة وبعض تخصصاتها، لا أزعم أنها تحتل مكانها الفريد في ما نسميه بالعلوم الإنسانية وحدها – فهذا المفهوم الذي يليق بنا أن ننقيه، وأن نفككه، وأن نضبط تعريفه وتعديله بما يتجاوز تراث ينبغي لنا أن نهذبه هو الآخر.

ولكن مبدأ عدم المشروطية هذا يتمثل، في الأصل وبالامتياز، في العلوم الإنسانية، إذ أن له حيزاً للتعريف، وللتجلي وللبقاء، بشكل أصيل ومتميز في إطار العلوم الإنسانية. فلهذا المبدأ مجاله الخاص للنقاش ولإعادة الصياغة في هذه العلوم. وهذا يتحقق بقدر مستاو في الأدب وفي اللغة (أي العلوم المسماة بعلوم الإنسان والثقافة) وفي الفنون غير الخطابيةً، وفي القانون والفلسفة، وفي النقد والتساؤل، ويتجاوز الفلسفة النقدية، ليصبح تفكيكاً، حيث لا يتعلق الأمر سوى بإعادة التفكير في مفهوم الإنسانية وشكل الإنسانية بوجه عام، وفي ذلك الشكل الذي يتضمن ما نسميه في الجامعة منذ قرون بالعلوم الانسانية، من وجهة النظر هذه على الأقل، يكون للتفكيك (ولا أستحي أن أقول ذلك وأطالب به) موقعه المتميز في الجامعة وفي العلوم الانسانية كموقع للمقاومة التي تضم الجميع، كمبدأ عام للعصيان المدني أو الانشقاق باسم قانون سامي أو باسم عدالة للفكر. فلنسمي هنا فكراً كل ما يوجه – بحسب قانون يعلو على القوانين – عدالة هذه المقاومة أو هذا الانشقاق. أنه هو أيضاً ما يلهم التفكيك بوصفه عدالة، ويضعه موضع التطبيق. وينبغي أن يكون هذا الحق بلا حدود، إن جاز لي القول، مما يسمح بتفكيك كل الأشكال المحددة التي اتخذتها هذه السيادة غير المشروطة عبر التاريخ. من أجل هذا كان علينا أن نوسع وأن نعيد صياغة مفهوم العلوم الإنسانية. وفي تقديري أن الأمر لا يتعلق فقط بالمفهوم المحافظ والإنساني الذي يرتبط في الغالب بتراث العلوم الانسانية ومقوماتها القديمة، والتي أعتقد أنه ينبغي حمايتها هي الأخرى بأي ثمن. فعلى هذا المفهوم الجديد للعلوم الانسانية، مع بقائه مخلصاً لتراثه، أن يتضمن أيضاً الدراسات القانونية، وما نسميه بالنظرية (التحديد الأصلي للنظرية الأدبية، للفلسفة، للغة، للتحليل النفسي.. إلخ) وأن يتضمن أيضاً وبالتأكيد الممارسات التفكيكية في كل هذه المواقع.

فإذا كنت قد ربطت كل هذا، ليس فقط بمسألة الأدب أو بمؤسسة ديمقراطية معينة نسميها الأدب أو الخيال الأدبي، أو بالإيهام، أو بكلمة «وكأن»، وإنما ربطتها أيضاً بسؤال المهنة Profession وذكرياتها ومصيرها، فذلك لأنه، عبر تاريخ العمل الطويل travail لم يكن العمل فيه مجرد حرفة métier؛ ولم تكن الحرفة هي دائماً المهنة، والمهنة ليست قاصرة على مهنة الأستاذ. لقد رغبت في أن أربط هذه الإشكالية الخاصة بالجامعة بلا شروط، بعهد، وبالتزام، وبفعل إيمان، وباعلان للإيمان وبشهادة إيمان، تقرن الإيمان بالمعرفة في الجامعة، للتعريف بمبدأ عدم المشروطية هذا والذي نسميه أيضاً العلوم الإنسانية. إن الارتباط بطريقة ما بين الإيمان والمعرفة، يصل الحركات الادائية والحركات الوصفية والتقريرية أو النظرية فيما بينها.

ولا تستدعي شهادة الإيمان والالتزام والوعد والمسؤولية التي نضطلع بها خطابات

للمعرفة، وإنما تستدعي خطاباً أدائياً منتجاً للحدث الذي نتحدث عنه. علينا حينئذ أن نتساءل عن معنى التعليم أو المجاهرة بالشهادة professer، ماذا نعمل عندما نعلّم بشكل أدائي، ولكن أيضاً عندما نمارس مهنة Profession وتحديداً مهنة الأستاذ professeur، «أعتمد إذن طويلاً على التمييز التقليدي الذي وضعه أوستن Austin بين فعل الكلام الأدائي performatifs speach acts وفعل الكلام التقريري constatifs. وقد كان هذا التمييز حدثاً هاماً في هذا القرن – إذ ظهر أول الأمر كحدث أكاديمي، فقد حدث في الجامعة، وكانت العلوم الإنسانية هي التي سبرت أغواره، ومع اعترافي بقوة هذا التمييز بين التقريري والأدائي وشرعيته وضرورته، فقد كنت أجد نفسي في كثير من الأحيان، لا أشك في جدواه، وإنما أحلل افتراضاته المسبقة وأزيد من التعقيدات المترتبة عليه، واليوم أيضاً، ولكن هذه المرة من وجهة نظر أخرى، سأتخلص من هذا الثنائي بأن أعين نقطة يفشل فيها أو ينبغي له أن يفشل فيها. هذه النقطة ستكون تحديداً، هو ما يحدث وما يمكن أن نصل إليه، أو الحدث أو موقع الحدوث، وهي تسخر من كل من فعل الكلام الأدائي والتقرير.

الآن أريد أن أبدأ، في وقت واحد بالنهاية وبالبداية معاً. لأنني بدأت بالنهاية «وكأنها» البداية.

I

«وكأن نهاية العمل كانت أصل العالم».

نعم «أوكد» «وكأن». وأقترح عليكم هنا في الوقت نفسه تفكيراً حول تاريخ العمل travail وأيضاً بلا شك تأملاً حول «وكأن»، وربما حول سياسة الافتراض virtuel، وهي ليست سياسة افتراضية ولكن سياسة لما هو افتراضي في الفضاء المعلوماتي cyperes-pace أو العالم المعلوماتي cypermonde للعولمة. واليوم نجد أن التحولات التي تؤثر في موقع وطبيعة العمل الجامعي، هي في مجملها نزعة لإضفاء الطابع الافتراضي الذي يزحزح مجال الاتصال والسجال والنشر والأرشفة. وليس الافتراض المعلوماتي جديداً بشكل مطلق، فعندما يكون هناك أثر، تكون هناك إمكانات افتراضية، وهذا هو ألف باء التفكيك. ولكن الجديد غير المسبوق هو تسارع الإيقاع، ضخامة وسلطات تراكم مثل هذه «الافتراضية المعلوماتية». ومن هنا تأتي ضرورة إعادة التفكير في مفاهيم الممكن والمستحيل. هذه «المرحلة» الجديدة في الافتراضية (التوسع المعلوماتي، النظم الرقمية، والعولمة المباشرة، وقابلية القراءة مباشرة، والعمل عن بعد ..إلخ) تزعزع البيت الجامعي وتقلب مواقعه، أي تقلب إطار حقوله المعنية، والحدود بين تخصصاته بالإضافة إلى قلبها لأماكن النقاش، أي ساحة معاركها kampfplatz, battlefield النظرية، وكذلك قلبها للبنية الاجتماعية «لحرمها الجامعي». أين يوجد اليوم المكان المشترك والرابطة الاجتماعية «لحرم» جامعي في عصر الفضاء المعلوماتي Cyberespace للكمبيوتر، للعمل عن بعد، وشبكات الانترنيت؟ أين توجد ممارسة الديمقراطية،

حتى وإن كانت ديمقراطية جامعية، هل توجد فيما يسمى «بالديمقراطية – المعلوماتية»؟[١]
إننا نشعر أن الذي ينقلب بصورة جذرية من جراء ذلك هو مواقع الحدث، وخبرة الحدوث الفريدة.

ماذا نفعل إذن عندما نقول «وكأن»؟ وأنا لم أقل بعد «يبدو هذا الأمر وكأن نهاية العمل كانت هي أصل العالم». لقد تركت هذه العبارة الثانوية الغريبة مقطعة الأوصال «وكأن نهاية العمل كانت هي أصل العالم»، وكأنني أردت أن أترك نموذجاً لـ «وكأن» يسعى وحده، خارج السياق، لكي يجذب انتباهكم. ماذا نفعل عندما نقول «وكأن»؟ وماذا تفعل «إن» الشرطية هنا comme si.

١ – هل عندما نقول، وهذا احتمال أول، «وكأن» ننساق للإعتباطية وللحلم والخيال واليوتوبيا وللافتراض؟

٢ – أو هل، وهذا احتمال ثان نقوم بواسطة «وكأن» هذه، بممارسة لانماط من الحكم، مثل تلك هذه «الأحكام المتروية» والتي كان يقول عنها كانط بانتظام أنها تعمل «وكأن» (ALS OB) الذهن يحتوي أو يتضمن وحدة تنوع القوانين التجريبية. أو أن «وكأن» هنا كانت صدفة سعيدة أتت لتحبذ مخططاً ما[٢]. في هذه الحالة الأخيرة، حالة الخطاب الكانطي، نعرف الجاذبية والضرورة التي تقتضيها «وكأن»، إذ لا يتحدث كانط إلا عن غائية الطبيعة، أي الغائية التي يكون مفهومها، كما يقول لنا كانط، هو أكثر المفاهيم تفرداً أو صعوبة في الامساك به، لأنه، كما يقول، ليس مفهوماً للطبيعة وليس مفهوماً للحرية. منذ هذه اللحظة تكون «وكأن» هذه قائمة بذاتها، رغم أن كانط لا يقول ذلك في هذا السياق، ولكنها ولسبب بديهي، تصبح «وكأن» خميرة للتفكيك لأنها تتجاوز بشكل ما – وليس بعيداً عن زلزلتها للنظامين اللذين تميز بينهما – نظام الطبيعة ونظام الحرية. هذا التناول المربك بسبب «وكأن»، هو نفسه الذي ينظم كل مفاهيمنا الأساسية، كما ينظم كل التعارضات التي تتحدد من خلالها، ويحدد أيضاً ما يميز الإنسان وإنسانية الإنسان (الطبيعة / التقنية physis/tekhné، الطبيعة / القانون Physis Nomos، والطبيعية في مقابل الإنسانية. وفي هذه الانسانية التي هي أيضاً إنسانية العلوم الإنسانية، نجد الميل للاجتماع socialité والقانون والتاريخ والسياسة والجماعة، إلخ. وهي كلها مفاهيم رهينة نفس التعارضات). ويشرح لنا كانط أيضاً إجمالاً، أن «وكأن» تلعب دوراً حاسماً في التنظيم المتماسك لخبرتنا. إن كانط هو ذلك الشخص الذي قد حاول، بصورة معقدة للغاية، أن يبرز ويحدد في آن، دور العلوم الإنسانية في التعليم والثقافة ونقد الذوق[٣].

وأحيلكم إلى التحليل الذي تم بواسطة اثنين من زملائي وأصدقائي، واللذين أدين لهما بالكثير، سام ڤيبر Sam Weber في كتاب – أعتز به كثيراً – رائد في الكثير من أطروحاته، هو كتاب: المؤسسة والتفسير[٤] Institution and intepretation والذي ألحق الكاتب به مؤخراً مقالاً هاماً حول «مستقبل العلوم الإنسانية»[٥] The future of humanities، وبيجي كاموف

Peggy Kamuf التي عالجت نفس النص لكانط في كتابها الرائع «انقسام الأدب، أو الجامعة تحت التفكيك»[٦] The division of Litterature, or the University in deconstruction. وكلاهما يقول أشياء حاسمة أحيلكم إليها. أما فيما يخص ما حدث بين التفكيك وتاريخ الجامعة والعلوم الإنسانية، وهو ما أحاول أن أكشفه هنا، فسيكون درباً آخر في نفس المشروع، وموقعاً آخر في نفس المنظر العام. وإذا بدا مساري هنا مختلفاً، فإن خطواتي ستلتقي بخطواتهم في أكثر من نقطة. منها على سبيل المثال الاستناد إلى كانط.

ويتمتع هذا التكرار في الرجوع إلى كانط بحساسية خاصة في الولايات المتحدة لأسباب يجدر تحليلها، حيث عرف مصطلح العلوم الإنسانية Humanities تاريخاً خاصاً، وطرح نفسه في نهاية القرن في صورة مشكلة، ذات طاقة دلالية، وذات حضور وأصداء للصراع، لم تكن بلا شك موجودة من قبل، أو فقدت في أوروبا، وأيضاً، وبلا شك، في باقي أنحاء العالم الذي لم تسد فيه الثقافة الأمريكية.

نجد بالتأكيد هنا أسباباً متشابكة أدت إلى ذلك، وخاصة تأثيرات العولمة الجارية الآن، والتي تحدث دائماً بصورة مشهودة، ولا يمكن تفاديها بواسطة الولايات المتحدة الأمريكية وسلطتها السياسية، وسلطتها التقنية الاقتصادية والتقنية العلمية.

٣ – وأخيراً، احتمال ثالث، ألا تحدد «وكأن» نمط كل الموضوعات التي تنتمي للحقل الأكاديمي والتي نسميها العلوم الإنسانية، سواء علوم الأمس أو اليوم أو الغد؟ لن أتعجل الأن في اختزال هذه الموضوعات إلى خيال fiction، أو إلى إيهامات simulacres أو إلى أعمال فنية، فنبدو وكأننا نمتلك من قبل مفاهيم للخيال، والفن، والعمل موثوق بها. لكن ألا يمكن أن نقول أن صيغة «وكأن» تبدو مناسبة لما نسميه بالأعمال oeuvres. ولا سيما الأعمال الفنية والفنون الجميلة (التصوير، النحت، السينما، الموسيقى، الشعر، الأدب، إلخ.)، أليست «وكأن» مناسبة أيضاً، ولكن بدرجات متفاوتة ووفق تصنيفات معقدة، لكل مثاليات الخطاب idéalités discursives ولكل المنتجات الرمزية أو الثقافية، التي تحدد، في الحقل العام للجامعة، التخصصات المسماة بالعلوم الإنسانية، بل والتخصصات القانونية، وإنتاج القوانين، وهي مناسبة أيضاً لبنية معينة من الموضوعات العلمية بوجه عام؟

لقد استشهدت بحالتين لـ «وكأن» عند كانط، وهناك على الأقل حالة ثالثة ولن أقرها دون تحفظ. فكانط يبدو لي واثقاً أكثر من اللازم في تعارض الطبيعة والفن، في ذات اللحظة التي تقوم فيها «وكأن» بخلخلة للتعارض كما رأينا للتو مع حالة الطبيعة والحرية. ولكنني أسترجع بهذه الملاحظة لسببين. من جانب لكي أقترح شيئاً ما يتعلق بالموضوع المطروح هنا، شيئاً ربما يؤدي إلى تغيير معنى، وكيان، ورهان «وكأن» الكانطية، إنه اقتراح بإزاحة ماكرة، ولكن نتائجها تبدو لي بلا حدود، من جانب آخر فأنا أتهيأ للاستشهاد بـ «وكأن» في إطار وصفها لصيغة جوهرية من تجارب الأعمال الفنية، أي لما يحدد بشكل كبير، حقل العلوم الإنسانية التقليدية، تلك التي تهمنا هنا هذا المساء. إذ يقول كانط أنه أمام عمل فني

جميل علينا أن نعي أن الأمر يتعلق بالفن وليس بالطبيعة، ولكن بالرغم من ذلك ينبغي أن تبدو غائية الفن متحررة من أي قيد – ناتج عن قواعد اعتباطية – بحيث يبدو الفن وكأنه من إنتاج الطبيعة الخالصة والبسيطة(٧).

أريد أن أجذب انتباهكم إلى هذا التوتر الذي نثيره عندما نقول «وكأن»، وأجذب انتباهكم إلى ارتباط هذا التوتر – والذي يشبه إيهاما – بالأسئلة التي أتهيأ للتصدي لها، وهي الأسئلة المرتبطة بالمهنة profession وبالاعتراف confession، وبالجامعة بشرط أو بلا شرط – وبإنسانية الإنسان وبالعلوم الإنسانية وبالعمل، وبالأدب.

لأن ما أريد أن أسعى إليه معكم، يبدو مستحيلاً: أريد أن أربط «وكأن» هذه بالتفكير في حدث ما، أي بالتفكير في هذا الشيء الذي ربما يأتي، والذي نفترض أنه قد يقع، وأنه قد يجد موقعه، وأنه قد يحدث مثلاً لما نسميه هنا بالعمل. نحن نعتقد بوجه عام أن، لكي يحدث شيء، ولكي يقع في مكان، ينبغي أن يكون هناك حدث ما يقطع وتيرة «وكأن»، وأن يكون «موقعه» واقعياً بدرجة كافية، وأن يكون هذا الموقع فعلياً وملموساً. ولكن ماذا يحدث – إذن – عندما يصبح هذا الموقع نفسه افتراضياً، محرراً من جذوره الأرضية (وبالتالي الوطنية) وعندما يصبح خاضعاً لصيغة «وكأن».

سأتكلم عن حدث، لن يقع بالضرورة غداً، بل يظل ربما، وأؤكد ربما يكون آتياً: آتياً من خلال الجامعة، إذ قد يمر ويحدث بواسطتها، وبفضلها، وفي حدود الجامعة، على إفتراض أنه يمكننا دائماً أن نحدد، على افتراض أننا قد استطعنا أن نميز جوهراً للجامعة، أي جوهر خاص للجامعة، وأننا قد استطعنا أن نميز شيئاً ما في هذه الجامعة تحت اسم «العلوم الإنسانية». وأنا أصل هنا إلى جامعة تكون على ما كان ينبغي لها دائماً أن تكونه، أو على ما كانت تزعم تمثيله، أي إلى جامعة تكون، وانطلاقاً من مبدئها، مستقلة، حرة في مؤسساتها وبدون شروط مملاة على القول والكتابة والتفكير، أي ألا تقتصر هذه الحرية على مجرد تفكر وكتابة الأرشيفات أو منتجات المعرفة، ولكنها تشمل أيضاً الأعمال الأدائية. ولماذا لا يكون مبدأ هذه الحرية غير المشروطة، واحترامها الفعال والعنيد، وتنفيذها، هو مسؤولية «العلوم الإنسانية» الجديدة – بامتياز – دون أي مجال علمي آخر؟

يبدو الأمر وكأنني أتأهب لشهادة إيمان على افتراض أننا نعرف ما هي شهادة الإيمان. يمكننا حينئذ أن نتساءل من المسؤول عن مثل هذه الشهادة؟ من يوقع عليها؟ ومن يشهد بها؟ ولا أجرؤ على أن أسأل من هو الأستاذ، ولكن ربما يجدر بنا أن نحلل تراثاً معينا، وعلى أي حال، يجدر بنا أن نصل بشكل ما بين مستقبل المهنة الأكاديمية، أي مهنة الأستاذ، وبين مبدأ السلطة المستمد منها، وبين شهادة الإيمان.

ما معنى يشهد ويُعلّم، (professer) إجمالاً؟ وما هو المأزق المدمر خلف هذا السؤال، فيما يخص العمل، ويخص الحرفة (أهي احترافاً، أم أستاذية أم لا) بالنسبة لجامعة الغد، وللعلوم الإنسانية داخل الجامعة؟ يشهد ويعلم professer هذه الكلمة ذات الأصل اللاتيني profiteor

fessus sum, eré; pro et fateor تعني يتكلم، ومنها تشتق الحكاية الخرافية fable وبالتالي فهي مرتبطة بمعنى «وكأن». كما أن الكلمة تعني أيضاً التصريح بشكل علني، المجاهرة على الملأ. مجاهرة من يُعلّم، إنها إعلان أدائي بوجه ما. هذا التصريح ملزم كفعل إيماني نقسم عليه، كيمين وشهادة وبيان وإقرار أو وعد أو التزام. إن التعليم هو أن نعطي عهداً ضالعين فيه بمسؤوليتنا. وإن الشهادة بـ .. هي التعبير بصوت عال عن كينونتنا، عما نعتقد، وعما نريد أن نكون عليه، وفي نفس الوقت نطالب الآخر بأن يصدق على هذا الإعلان، وأن يثق بمجرد الكلام، وهنا أشدد على هذه القيمة الأدائية لهذه المجاهرة التي تشهد وهي تتعهد. إن العبارات التقريرية وخطاب المعرفة الخالصة، لا ينتمي بوصفه كذلك – إلى مفهوم المهنة بمعناها الضيق، ولكنه قد ينتمي إلى مفهوم الحرفة metier (كفاءة، ومعرفة، ومهارة). ذلك لأن خطاب المهنة هو دائماً، بصورة أو بأخرى، شهادة إيمان حرة، أنه يتجاوز المعرفة التقنية العلمية الخالصة عن طريق الالتزام بالمسؤولية. التعليم والشهادة هو الالتزام مع الإعلان، مع التفاني، مع الوعد بأن نكون هذا وذاك، ليس بالضرورة أن نكون هذا أو ذاك فقط، ولا حتى أن نكون خبراء أكفاء، ولكننا نعد بأن نكون، ونلتزم بكلمتنا، وعبارة philosophiam psofitere اللاتينية تعني الشهادة على تعليم الفلسفة، وهذا يعني ألا يكون المرء فيلسوفاً فقط أو ممارساً ومدرساً للفلسفة، وإنما عليه أن يلتزم بوعد بأن يتفانى أمام الجميع، وأن يهب نفسه للفلسفة. وأن يشهد، بل حتى أن يقاتل من أجلها. هذا الالتزام بالمسؤولية لا يقبل الاختزال لا إلى النظرية ولا إلى التطبيق. إن التعليم يتمثل دائماً في كلام أدائي حتى إذا بقيت المعرفة، والموضوع، والمحتوى، الذي نعلمه، وندرسه أو نمارسه على مستوى نظري أو تقريري. وبما أن فعل التعليم هو الكلام، وبما أن الحدث الذي يمثله أو ينتجه لا يقوم إلا على هذا الوعد اللغوي، فإن قرابته للحكاية وللخرافة وللخيال ولـ «وكأن» ستكون دائماً مهيبة.

ما العلاقة بين الشهادة والعمل؟ في الجامعة؟ وفي العلوم الإنسانية؟

II

منذ العبارة الأولى في هذه المحاضرة بقولي «وكأن نهاية العمل كانت في أصل العالم» ولكن ما هو العمل travail؟، متى وأين يحدث العمل؟ أين موقعه؟ فلنتذكر – في هذا الصدد – ملمحين على الأقل يرتبطان بالجامعة. العمل ليس هو فقط الفعل أو الممارسة. إذ يمكن لنا أن نفعل دون أن نعمل، وليس أكيداً أن الممارسة praxis وعلى الأخص الممارسة النظرية، تمثل عملاً بالمعنى الدقيق، ولا سيما أن أي شخص يعمل، لا ينطبق عليه بالضرورة اسم العامل ومكانته. فالعامل أو الذات التي تعمل، والذي ينفذ العملية opérateur لا نسميه دائماً عاملاً (laborator). وهكذا يبدو أن المعنى يتم تعديله من خلال الانتقال من الفعل إلى الاسم: ولا يكون عمل من يعمل بشكل عام ودائماً عمل كدح، وكذلك يكون الحال في الجامعة، فمن بين

من يفترض فيهم، بصورة أو بأخرى، أنهم يعملون بالجامعة (مدرسين، أو إداريين، باحثين، طلاب) فإن بعضهم ولا سيما الطلاب، بصفتهم هذه، ممن يطلق عليهم لقب «عمال» بما أنه لا يوجد أجر (merces) يتقاضونه بصورة منتظمة في مقابل عملهم، عملهم ليس كسلعة لها ثمن في السوق بوصفها نشاطاً حرفياً أو مهنياً. ولا تكفي منحة دراسية لإحراز ذلك. وقد يعمل الطالب كثيراً، لكن لا ينظر إليه كعامل إلا بشرط أن يكون عمله هذا سلعة في السوق، أو أن يقوم فضلاً على ذلك بأداء مهمة ما على سبيل المثال. وبما أن الطالب يدرس، ولا شيء أكثر من ذلك، فإنه حتى لو بذل جهداً كبيراً في هذا الاطار، فلن ينظر إليه كعامل. فالعامل هو شخص يُعترف بعمله كحرفة أو كمهنة لها ثمن في السوق، ومثل هذه الدلالات الاجتماعية راسخة، كما تعرفون، في تاريخ اجتماعي – أيديولوجي طويل يرجع على الأقل إلى العصور الوسطى المسيحية. يمكن إذن للمرء أن يعمل كثيراً دون أن يكون عاملاً معترفاً به بصفته هذه في المجتمع.

وهناك تمييز آخر مهم من تعريف العمل، وهو أنه من الممكن أن نعمل كثيراً، وحتى أن نعمل كثيراً بوصفنا عمالاً، دون أن يكون تأثير أو ناتج العمل (ذروة العملية L'opus de L'opération) معترفاً به كعمل، وهذه المرة لا نجد العمل بمعنى النشاط المنتج، ولكن بمعنى المنتج أو العمل Oeuvre أو الشيء الذي يبقى بعد إنتهاء زمن العمل. وغالباً ما نجد صعوبة في تحديد وتعيين منتج أعمال شاقة جداً يقوم بها العاملون الذين لا غنى عنهم، والذين لا يلقون من المجتمع معاملة حسنة، وهم العمال الذين يعملون في الخفاء أيضاً (مثل من يعتنون بالنظافة في المدن، أو الذين ينظمون حركة المرور الجوي، وبشكل عام هم العمال المسؤولون عن أعمال الوساطة والانتقالات، هي أعمال لا يبقى منها أي أثر سوى أثر افتراضي، وهذا مجال شاسع وفي نمو متزايد). هناك إذن عمال لا يترتب على عملهم – وحتى وإن كان عملاً منتجاً – وجود منتجات مادية أو راهنة وإنما أشباح افتراضية فقط. ولكن إذا ما ترتب على العمل منتجات حاضرة فعلية أو قابلة لأن تكون كذلك، فينبغي أن ندخل تمييزاً جوهرياً بين التنوع الهائل للمنتجات وأنماطها، وبين كل الأشكال المادية والمثالية التي يمكن نسخها واعادة انتاجها، وبين «القيم» الاستعمالية والتبادلية لها.. إلخ. فقد ينظر إلى بعض منتجات هذا التنوع في العمل بوصفها قيماً استعمالية أو تبادلية قابلة للتحول إلى موضوعات دون أن تستحق اسم الأعمال oeuvres (ولا أستطيع أن أقول هذه الكلمة إلا بالفرنسية) وأعتقد أنه يمكن أن نعزي لبعض الأعمال اسم oeuvres. حيث أن امتلاك هذه الأعمال وارتباطها، بالعمل الحر أو المأجور، وبالتوقيع أو بسلطة المُنتج، وبالسوق، هي مسألة معقدة جداً، ولن أقوم بتحليلها هنا. وأول ما يخطر على البال كأمثلة على هذه الأعمال هي الأعمال الفنية Oeuvres D'art (المرئية أو الموسيقية أو الخطابية، لوحة، كونشرتو، قصيدة، رواية). ولكن علينا أن نوسع هذا الحقل، في ذات اللحظة التي نستفهم فيها عن لغز مفهوم العمل oeuvre ، والتي نحاول فيها أيضاً أن نبين النمط الخاص بالعمل الجامعي، ولا سيما في مجال العلوم

الإنسانية. إذ أننا في هذه العلوم نتعامل مع أعمال هي بلا شك أعمال فنية، فن خطابي أم لا، شرعي أم لا. أدبي أم لا، ولكن من حيث المبدأ تتعلق معالجة الأعمال في التقليد الأكاديمي بمعرفة لا تشكل بذاتها عملا ما oeuvre.

وتعتبر الشهادة بالتعليم ومن يقوم بها في إطار هذا التراث التقليد الذي يتعرض بالفعل لتغيرات شتى في الوقت الراهن، انتاجاً وتدريساً للمعرفة مع الشهادة بذلك. أي تعهداً بتحمل مسؤولية لا يقتصر على فعل المعرفة أو التدريس. ولكنه يشمل أيضاً القدرة على التعليم أو تعليِم المعرفة أو حتى إنتاج معرفة. وفي إطار التراث الكلاسيكي والحديث لا تعتبر الشهادة بالتعليم انتاجاً لأعمال. فالأستاذ بصفته هذه لا يوقع عملاً. إن سلطته في التعليم ليست هي سلطة مؤلف عمل معين. وربما يكون هذا هو ما يتعرض للتغيير منذ بضعة عقود من حيث المبدأ، فإذا ما رجعنا إلى الحالة القانونية لبعض التمييزات، وإذا وثقنا بالتمييز الضخم بين الأدائي والتقديري فقد نستنتج الآتي:

١ – كل عمل أو كدح (العمل بشكل عام أو عمل العامل) ليس بالضرورة أدائيا، أي أنه لا ينتج حدثاً، إنه لا يصنع هذا الحدث، وهو ليس حدثاً في ذاته، إنه لا يتكون من الحدث الذي نتكلم عنه، حتى وإن كان منتجاً، وحتى لو ترك منتجاً وراءه، سواء أكان عملاً oeuvre أم لا.

٢ – كل ما هو أدائي ينتج – بلا شك – شيئاً ما، ويؤدي حدثاً ما، ولكن ما يعمله، وما يعمل على حدوثه ليس بالضرورة عملاً oeuvre، وينبغي أن يؤدي هذا الكدح – ودائماً – إلى حدوث حدث يحصل على تصريح ما من مجموعة من الأعراف أو الأعراف الخيالية والتي تخضع للسلطة المتفق عليها، «وكأن» التي ترتكز عليها جماعة مؤسسية ما وتتفق حولها.

٣ – يعزى إلى التعريف التقليدي للجامعة مهمة الحفاظ على حيز مطابق لهذا التعريف، أي لمكان لا يحل محله شيء، مكان راسخ على الأرض، يضع حداً لقابلية الأماكن لأن يحل بعضها بعضاً، ولأن تتبدل في (الفضاء المعلوماتي). في هذا الحيز، الأوحد، لا تتاح مساحة إلا لإنتاج وتعليم المعرفة، أي للمعارف التي لا يكون شكل منطوقها – بصفة مبدئية – أدائياً وإنما نظرياً تقريرياً، حتى وإن كانت «موضوعات» هذه المعارف في بعض الأحيان ذات طبيعة فلسفية، أخلاقية، سياسية، توجيهية، معيارية، قيمية، أو بديهية وحتى إذا كانت بنية موضوعات هذه المعرفة، ولو بشكل مربك بنية خيالية خاضعة لصيغة (وكأن) (كالقصيدة، والرواية، والعمل الفني بصفة عامة، أيضاً كل ما تابع – بنية القول الأدائي – مثل النمط القانوني أو الدستوري ووفقاً لتعريفها المتفق عليه لا ينتمي إلى الوصف الواقعي الراصد لما هو كائن، ولكنه ينتج عن الحدث انطلاقاً من (وكأن) التي يمكن وصفها بأنها اتفاق يفترض أنه مبرم) في الجامعة التقليدية المطابقة لتعريفها الشائع، نمارس الدراسة ومعرفة الإمكانات المعيارية التوجيهية، والأدائية، والخيالية التي عددتها للتو، والتي أصبحت أكثر فأكثر موضوعاً للعلوم الإنسانية. ولكن ينبغي لهذه الدراسة، ولهذه المعرفة ولهذا التعليم ولهذه العقيدة أن تنتمي إلى النظام النظري والوصفي. ويمكن لفعل الشهادة بعقيدة ما أن يكون

أدائياً، ولكن العقيدة ذاتها ليست كذلك، من هنا نجد تحديداً أقول أنه يجب الاحتفاظ به وتغييره في آن، وبأسلوب غير جدلي.

عند هذه النقطة تتطرق إلينا بعض الأسئلة، التي لها صيغتان على الأقل حتى الآن:

أولا : إذا كان في التقليد الآكاديمي الكلاسيكي والحديث، يعتبر الفعل الأدائي المعياري والتوجيهي، وبالأحرى إنتاج الأعمال oeuvres، غريباً عن حقل العمل الجامعي، أو حتى غريباً عن العلوم الإنسانية، وعن تعليمها، وعن نظائرها بالمعنى الدقيق للكلمة، وعن عناصرها النظرية وتخصصاتها ومذاهبها (Lehre)، إذن فماذا تعني «الشهادة بالتعليم»؟ وما هو الفارق بين الحرفة والمهنة؟، ثم ما هو الفرق بين مهنة الأستاذ وأية مهنة أخرى؟ وما هو الفارق بين مختلف أنماط السلطة المعترف بها لكل من الحرفة والمهنة ومهنة الأستاذ؟.

ثانياً : أثمة شيء قد حدث لهذه الجامعة التقليدية والحديثة ولهذه العلوم الإنسانية؟ أيلوح في الأفق شيء ما؟ وهل يحدث شيء ما الآن، أو حتى يعد بالحدوث، ويمكن له أن يقلب هذه التعريفات؟ ثم أيمكن أن يؤدي هذا القلب للتعريفات إلى تحول من نوع ما لجوهر الجامعة؟ وبالتالي تحول في مستقبل العلوم الإنسانية؟ أم أن مثل هذا القلب والتغيير يتمثل في بيان أن جوهر الجامعة في غمار الانقلابات الجارية يبدو غير متسق مع هذه التعريفات التقليدية، والتي هي رغم كل شيء تبدو بديهية غير قابلة للنقاش؟ ماذا يحدث عندما نأخذ في الحسبان القيمة الأدائية للمهنة، وبالتالي نقبل أيضاً أن ينتج الأستاذ أعمالاً oeuvres، وليس مجرد معارف، أو ما قبل معارف؟

وحتى نصل إلى تعريف لهذا النوع من الفعل الأدائي الخاص الذي هو فعل (الشهادة بالتعليم)، ومن بعد نصل إلى فعل الشهادة للأستاذ، ثم أخيراً، نصل إلى فعل شهادة أستاذ العلوم الإنسانية، ينبغي لنا، حتى نصل إلى كل ذلك أن نمضي قدماً في تحليلنا للفروق بين الحركة، والفعل، والإنتاج، والعمل، بصفة عامة، وبين عمل العامل بصفة خاصة.

ولنعد لبرهة إلى العبارة الملتبسة التي ذكرتها من قبل وهي نهاية العمل، فهي عبارة تعني: التوقف والموت، وآخر النشاط الذي يسمى بالعمل، ويمكن لها أيضاً أن تعني الغاية، والهدف، والناتج أو العمل oeuvre وكما قلنا من قبل فإن كل فعل، وكل نشاط ليس عملاً. وأن العمل لا يختزل في ممارسة الفعل، وبنفس القدر لا يختزل إلى مجرد إنتاج منتج ما، حتى لو ربطنا – في الأغلب – وعن خلط، هذه المفاهيم الثلاثة بعضها ببعض. فنحن نعرف اليوم أكثر من أي وقت مضى أن زيادة الانتاج يمكن أن ترتبط بنقص العمل، إذ يمكن لطاقة العمل الافتراضية – وقد كانت كذلك منذ الأزل، وصارت كذلك اليوم بشكل أكبر – أن تؤدي إلى تعقيد لا نهائي لهذا التناسب بين الإنتاج والعمل.

غير أن خبرتنا بما نسميه العمل تشير أيضاً إلى سلبية مؤثر ما: يمكن أن يكون في بعض الأحيان هو الألم أو حتى التعذيب من جراء عقاب ما. أليس العمل أداة للتعذيب؟ إذا ما شددت على هذه الصورة المؤلمة للعمل بوصفه عقاباً أو تكفيراً واستغفاراً، فليس ذلك للتصديق على

الميراث التوراتي «سوف تـأكل خبزاً بعرق الجبين». ولكنني أشدد على هذه الصـورة من أجل أن نتساءل معاً عن ظاهرتين أراني اليوم ميالاً لأن أضمهما في سؤال واحد؛ لماذا نشاهد في كل مكان في العالم مشاهد للتوبة والتكفير (يوجد اليوم عولمة مسرحية للاعتراف، والتي يمكن أن نذكر أمثلة عديدة عليها) ومن ناحية أخرى لماذا نشهد تزايداً لأنواع الخطاب التي تدور حول نهاية العمل؟

إن العمل يستخدم جسداً حياً ويحدده، إنه يخصص له حيزاً معيناً مستقراً، حتى وإن قيل عن هذا العمل أنه «غير يدوي» أو «ذهني» أو «افتراضـي». يفترض العمل – إذن – حيزاً من الانفعال، ويفترض عاطفة ما بقدر ما يفترض نشـاطاً منتجاً. من ناحية أخرى يجب علينا أيضاً أن نميز بين العمل الاجتماعي بصفة عامة، وبين الحرفة أو المهنة. فكل عمل لا ينتظم بحسب تجمع ما للحرف، أو بحسب كفاءة ما شرعية ومعترف بـها. حتى وإن أطلق على «الحرف» التي تنتظم بشكل ما تحت اسم «الحرفة»، وفقاً لمؤسسات شرعية ونقابات حرفية، اسم «المهنة» بسهولة، على الأقل في إطار اللغات ذات الإرث اللاتيني. وحتى وإن لم يكن هذا مستحيلاً، فإننا لا نتحدث بسهولة عن مهنة عامل زراعي موسمي أو قسيس أو ملاكم، بما أن درايتهم وكفاءتهم ونشاطهم لا يفرض عليهم الاستمرار ولا المسؤولية الاجتماعية المعترف بها في مجتمع – هو من حيث المبدأ علماني – يقتضي من شخص ممارس «لمهنة» ما، أن يلتزم طواعية بإنجاز واجب ما. سوف نتحدث – إذن – في يسر، وبامتياز، عن مهنة الطبيب، المحامي، المعلم، كما لو كانت المهنة الأكثر ارتباطاً بفنون النشاط الحر وليس الأعمال المأجورة، التي تقتضي مسؤولية معلنة في حرية، أو مسؤولية هي أشبه، ما تكون بعهد، باختصار مسؤولية مشهود بها، هي المهنة.

في المعجم الخاص «بالشهادة، التعليم professer»، سوف لا أشدد على السلطة والكفاءة المفترضة، وضمان المهنة، أو الأستاذ، بقدر ما أشدد على الالتزام الذي يتعهد به، وعلى الإعلان عن المسؤولية. «وكأن» – التي قلتها في بداية حديثي – نهاية العمل كانت في «أصل العالم» أقول بالفعل.

III

«وكأن» العالم يبدأ حيث ينتهي العمل، وكأن عولمة العالم La mondialisation du monde قد وجدت أفقها وأصلها معاً في اختفاء ما نسميه بالعمل: هذه الكلمة القديمة المحملة إلى حد الألم بالكثير من المعاني والتاريخ. travail - work labor...إلخ، كلها كلمات تعني العمل الحقيقي والمؤثر، وليس الافتراضي.

إن تظاهري بالبدء بـ «وكأن» لا يعني أنني في إطار تخيل مستقبل ممكن، ولا في إطار بعث تاريخي أو أسطوري، ولا حتى في إطار أصل أخبر به الوحي. ذلك أن بلاغة «وكأن» لا تتعلق لا بالخيال العلمي الخاص بمدينة فاضلة آتية (عالم بلا عمل)، في «نهاية بلا نهاية»

لراحة يوم سبت أبدية، أو نهار سبت لا يعقبه مساء، كما في مدينة الله عند أغسطين، ولا إلى شعرية الحنين المغترب المتطلع صوب عصر ذهبي أو صوب فردوس أرضي، أو صوب هذه اللحظة من سفر التكوين التي هي سابقة على الخطيئة، والتي لم يكن عرق العمل فيها قد بدأ في التدفق لا من جراء حرث الرجل أو مخاض المرأة.

وبهذين التفسيرين لـ «وكأن»: الخيال العلمي، وتذكر ما لا تعيه الذاكرة، سوف تصبح «وكأن» بالفعل بداية للعالم، واستبعاد للعمل من الأصل، إذ لن يكون هناك عمل من قبل أو من بعد، سوف يبدو الأمر «وكأنه» لم يكن ثمة انسجام أصلي بين مفهوم العالم ومفهوم العمل، وبالتالي لم يكن هناك ثمة اتفاق مسبق بينهما، أو تزامن ممكن. الخطيئة الأصلية قد أدخلت العمل إلى العالم، كذلك تعلن نهاية العمل عن المحصلة النهائية للتكفير عن الخطيئة. إن الهيكل المنطقي لهذه القضية المقترنة بـ «وكأن» يتمثل في أن العالم والعمل لا يمكن أن يتواجدا معاً. ينبغي الاختيار بين العالم والعمل. في حين أنه بالنسبة للحس العام من الصعب تصور عالم بدون عمل أو عمل لا يكون من أجل العالم، أو في العالم. إن العالم المسيحي، وتطويع القديس بولس لمفهوم الكون عند اليونان، شجعا – ضمن العديد من المعاني المتداعية – الدعوة للعمل كوسيلة للتكفير أو الاستغفار.

إن مفهوم العمل زاخر بالمعنى والتاريخ والغموض، ومن الصعب أن نتفكره بعيداً عن الخير والشر، لأنه وإن كان دائماً مرتبطاً بالكرامة، بالحياة، بالإنتاج، بالتاريخ، بالخير، بالحرية، فإنه في أغلب الأحيان قد يدل على الشر، الألم، الشقاء، الخطيئة، العقاب، العبودية. ولكن مفهوم العالم ليس أقل غموضاً في تاريخه الأوروبي، اليوناني، اليهودي، المسيحي، الإسلامي، إذ توزع مفهوم العالم بين العلم والفلسفة والإيمان، حتى أننا نطابق في تعسف بين العالم والأرض، الأرض والإنسانية، سواء أكان هنا في الدنيا، أو هناك في العالم السماوي، أو في الكون بأسره .. إلخ. من الصعب أن نثق في كلمة «العالم» بدون أن نقدم تحليلات مسبقة وحذرة، خاصة إذا أردنا أن نفكر فيه مع العمل، أو بدون العمل: عمل يتكوكب حول النشاط، واختراع التقنية من جهة، وحول السلبية، والشقاء، والعقاب والعاطفة من جهة ثانية. ومن هنا تنشأ صعوبة إدراك معنى «وكأن» التي بدأت بها حديثي: «وكأن» «نهاية العمل كانت في أصل العالم»، مرة أخرى، أفكر في هذه الجملة باللغة الفرنسية، وأؤكد منذ هذه اللحظة أن كلمة «عولمة» mondialisation في اللغة الفرنسية تحدد مرجعية ما إلى هذا المفهوم للعالم المشحون بتاريخ دلالي كثيف، وبصفة خاصة التاريخ المسيحي، فالعالم كما ذكرنا للتو، ليس الكون، ولا الأرض، ولا الكرة الأرضية ولا الفضاء.

في اعتقادي أن «وكأن» هذه لا ينبغي أن تشير لا إلى اليوتوبيا، أو المستقبل غير المحتمل للخيال العلمي، ولا إلى الحلم بماضي سحيق أو أسطوري. «وكأن» هذه تأخذ في اعتبارها موضوعين شائعين اليوم لتضعهما تحت الاختبار: فمن جانب، كثيراً ما نتحدث عن نهاية العمل، ومن جانب آخر، فإننا كثيراً ما نتحدث عن عولمة العالم، عن صيرورة عالمية للعالم.

ونربط دائماً الواحد بالآخر.

سوف استعير عبارة «نهاية العمل» من عنوان الكتاب الصادر حديثاً والذي ذاعت شهرته وهو كتاب «نهاية العمل، وزوال قوة العمل الكونية وميلاد عصر ما بعد السوق[٨] "The End of Work; The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post Market Era"

للكاتب الأمريكي جيرمي ريفكين، والكتاب يضم نوعاً من الترنيمة الشائعة فيما يختص بالموضوع الذي يطلق عليه المفكرون «الثورة الصناعية الثالثة». هذه الثورة سوف تكون قادرة كما يرى ريفكين على أن تخدم الخير كما تخدم الشر»، وذلك «عندما تصبح تكنولوجيا المعلومات والاتصالات الحديثة قادرة – بدون اكتراث – على تحرير الحضارة وعلى زعزعة استقرارها»[٩]. لا أعرف إذا كان حقيقياً، ما يزعمه ريفكين من أننا داخلون في «حقبة جديدة من تاريخ العالم» «تقل فيها مع مرور الزمن الحاجة إلى العمال من أجل إنتاج المنافع والخدمات الموجهة لسكان الكوكب». ويضيف ريفكين: إن نهاية العمل – وهي عبارة يختارها عنواناً لكتابه – تتوجه نحو التجديدات التكنولوجية وإلى النزعة الاقتصادية التي تدفعنا إلى مشارف عالم بلا عمال أو إلى شبه ذلك[١٠].

وحتى نعرف إذا ما كانت هذه العبارات «صادقة» حرفياً، ينبغي لنا أن نتفق على معنى كل من هذه الكلمات (نهاية، تاريخ، عالم، عمل، إنتاج، منافع، ..إلخ) سواء تبنينا المقدمات والنتائج التي يطرحها ريفكين أم لا، علينا أن نعترف على الأقل بأن ثمة شيء خطير يحدث الآن بالنسبة لما نسميه بالعمل. العمل الاتصال، والعمل الافتراضي، وما نسميه «بالعالم»، ومن ثم الموجود في العالم، وهو ذلك الذي ما زلنا نسميه بالإنسان. ينبغي علينا أيضاً أن نقبل بأن هذا يتوقف على تحول جذري تقني علمي – في عالم التحكم الآلي cybermonde وفي عالم شبكة الأنترنت والبريد الألكتروني E-mail والتليفون المحمول – تحول يؤثر على العمل الاتصالي وعلى افتراضية العمل، وفي ذات الوقت يؤثر في توصيل المعرفة، وأيضاً يؤثر في كل ما يوضع موضع المشترك العام، وفي «جماعة» وخبرة المكان، والحدوث، والناتج، والحدث، والعمل oeuvre:

هذه الإشكالية المسماة «نهاية العمل» لم تكن غائبة تماماً عن بعض نصوص ماركس أو لينين، فهذا الأخير، قد ربط التقليل التدريجي لساعات العمل اليومي بعملية تؤدي إلى الزوال التام للدولة[١١]. أما ريفكين فهو يرى أن الثورة التكنولوجية الثالثة الجارية الآن هي تحول مطلق. إن الثورتين الأولى والثانية، ثورة البخار والفحم، الصلب والنسيج (في القرن التاسع عشر) ثم ثورة الكهرباء والبترول والسيارات، كلتاهما لم تؤثر بشكل جذري على تاريخ العمل. لأن كلتيهما كانت تُهيئ في كل مرة قطاعاً لم تكن الآلة قد اخترقته بعد، وكان العمل الإنساني غير الآلي، والذي لا يمكن تعويضه بالآلة، كان ما يزال متاحاً. بعد هاتين الثورتين التقنيتين جاءت ثورتنا الثالثة، ثورة الفضاء المعلوماتي cyberespace والمعلوماتية الدقيقة

micro informatique والخدمات الآلية robotique. هنا لا يوجد قطاع رابع لتشغيل العاطلين عن العمل. إن تشبع العالم بالآلات يعلن نهاية العامل، وبالتالي نهاية معينة للعمل. وكتاب ريفكين، يفسح موضعاً خاصاً للمُعَلمين، وبشكل عام لما يسميه «بقطاع المعرفة» وسط التحولات الحاصلة. ففي الماضي، عندما كانت التكنولوجيا تحل محل العمال في هذا القطاع أو ذاك، كانت هناك مجالات جديدة تظهر لاستيعاب هؤلاء الذين فقدوا عملهم.

ولكن اليوم وقطاعات الزراعة والصناعة والخدمات تدفع بملايين الأشخاص، إلى البطالة بسبب التقدم التكنولوجي، تصبح الفئة الوحيدة من العمال التي أمنت سوء العاقبة هي الفئة المرتبطة بالمعرفة، أي نخبة المبتكرين الصناعيين، من العلماء، الفنيين، وخبراء المعلومات، والمعلمين ..الخ[١٢]. ولكن هذه المساحة ستظل ضيقة، عاجزة عن استيعاب جمهور العاطلين، وهذا هو التفرد الخطير لعصرنا.

لن أتناول الاعتراضات التي يمكن توجيهها إلى هذه الأنواع من الخطاب في عموميتها، وإذا كان عليّ أن أتعرض لها، فسوف أحاول أن أميز من ناحية الظواهر الضخمة والتي يندر أن تكون موضوعاً للتشكك، والتي تسجلها هذه الكلمات، ومن ناحية ثانية، سأميز الاستخدام الذي نمارسه لهذه الكلمات بدون مفهوم محدد. بالفعل يحدث شيء ما لواقع العمل في هذا القرن، العمل النشط أو الفعلي، ما يحدث هنا هو في الواقع أثر العلم التكنولوجي مع الافتراضية والتصدع المعولم للعمل الاتصالي. إن ما يحدث يفاقم بالفعل النزوع لتقليل زمن العمل، كعمل في زمن واقعي ومحدد في نفس مكان جسد العامل. كل هذا يؤثر في العمل وصيغه التقليدية التي ورثناها، ويؤثر في الخبرة الجديدة للحدود بين المجالات، في الاتصال الافتراضي للسرعة وامتداد المعلومات.

هذا التطور يسير في نفس اتجاه العولمة، وهذا أمر معروف. ولكن هذه المؤشرات تبقى جزئية ومتنافرة وغير متكافئة في تطورها، إنها تستدعي تحليلاً دقيقاً كما تحتاج بالتأكيد لمفاهيم جديدة. كما أن هذه المؤشرات، والاستخدام الدوغمائي لها، أو كما يقول آخرون التضخم الأيديولوجي لها، أو المبالغة البلاغية والتي هي في الغالب ضبابية، تجعلنا نستسلم لهذه الكلمات «نهاية العمل» و«العولمة».

هناك فجوة، هذه الفجوة لا أود مد الجسور بين قطبيها، وأعتقد أنه يجب نقد من يتناسونها. لأنهم يحاولون بذلك أن ينسوا مناطق من العالم والسكان، والأمم والجماعات والطبقات، والأفراد الذين هم ضحايا كثيرون مستبعدون من هذه الحركة المسماة «نهاية العمل» و«العولمة». هؤلاء الضحايا يعانون، إما لأنهم لا يجدون العمل الذي يحتاجون إليه، وإما لأنهم يعملون كثيراً، من أجل أجر زهيد يتقاضونه في عملية التبادل داخل سوق عالمية تتسم بعدم التكافؤ البيّن.

هذا الوضع الرأسمالي capitalistique (حيث يلعب الرأسمال دوراً أساسياً بين الواقعي والافتراضي) هو وضع مأساوي بالنظر إلى الأرقام المجردة، وضع لم يعرف تاريخ

الإنسانية مثيلاً له. هذه الإنسانية لم تكن يوماً بعيدة عن التجانس المعولم مثلما هو حالـها الآن، بعيدة عن «العمل» وعن «اللاعمل» اللذين ينسبان إلى هذه العولمة. إن قطاعاً كبيراً من الإنسانية «بلا عمل» في حين أنه يريد «العمل»، بل مزيداً من العمل، وقطاع آخر يعمل أكثر من اللازم. ويرغب في عملٍ أقل، إن لم يكن يرغب في التخلص من عمل ذي أجر بخس في السوق.

هذا التاريخ كان قد بدأ منذ وقت طويل، وتشابك مع التاريخ الواقعي والدلالي «للحرفة» و«المهنة». ويعي ريفكين المأساة التي يمكن أن تفتحها «نهاية العمل» هذه، التي لن يكون لها معنى «راحة السبت» أو «الأحد» التي نجدها في مدينة الله الأغسطينية. ولكن ريفكين عندما أراد استخلاص النتائج الأخلاقية والسياسية، وعندما أراد تحديد المسؤولية التي يجب القيام بها في مواجهة «العواصف التكنولوجية التي تتراكم في الأفق، وفي مواجهة «حقبة جديدة من العولمة والآلية». عاد بنا – وأنا أعتقد أن هذا ليس مجانياً ولا مقبولاً بدون فحص – إلى لغة مسيحية عن «الأخوة» والفضائل «التي يصعب جعلها آلية»، وإلى «المعنى الجديد للحياة» و«قيامة» قطاع الخدمات، و«بعث الروح الإنساني». بل إن ريفكين يطمح إلى أشكال أخرى من الصدقة، مثل دفع «مرتب افتراضي» للمتطوعين، وضرائب مبيعات على منتجات وخدمات عصر التكنولوجيا الرفيعة المترفة (وأن تستخدم هذه الأموال في تمويل رواتب على سبيل المساعدة الاجتماعية للفقراء العاملين في قطاع الخدمات)، الخ[١٣].

إذا كان لدى الوقت لأتابع معكم هذا الموضوع، لكنت – قد أعطيت اهتماماً أكبر مستلهماً أعمال زميلي جاك لو جوف Jacques le Goff – الموضوع زمن العمل. ففي الفصل الذي يحمل عنوان «زمن العمل» في كتابه Jlnautre moyen age «عصور وسطى أخرى»، بيّن لو جوف كيف أن القرن الرابع عشر قد عرف المطالبة بزيادة العمل والمطالبة بتقليل زمن العمل أيضاً.

إن واحدة من المهام الملقاة على عاتق العلوم الإنسانية في المستقبل، ستكون هي معرفة تاريخها الخاص والتفكير فيه باستمرار، أو على الأقل، التفكير في الاتجاهات التي رأينا أنها قد فتحت أمامنا فعل الشهادة، اللاهوت، وتاريخ العمل، والمعرفة، والإيمان بالمعرفة، ومسألة الإنسان والعالم والخيال، والأدائي، وتعبير «وكأن»، والأدب، والعمل الفني oeuvre، إلخ. ثم كل المفاهيم التي ربطناها بكل هذه القضايا. هذه المهمة التفكيكية للعلوم الإنسانية المقبلة لن تقتصر على الحدود التقليدية لأقسام العلوم الإنسانية الموجودة حالياً. فعلى العلوم الإنسانية المقبلة أن تتعدى الحدود بين المجالات بدون أن يؤدي ذلك إلى ذوبان الخصوصية التي يتمتع بها كل مجال، فيما نطلق عليه غالباً وبطريقة ملتبسة «ما بين النوعية» interdiscplinarité، ولا إلى إغراقها في مفهوم يسري على كل شيء، «الدراسات الثقافية» cultural studies. ولكني أتصور تماماً أنه ينبغي على أقسام علوم الجينات والعلوم الطبيعية والطب، وأيضاً الرياضيات، أن تتعامل بجدية، مع هذه الأسئلة التي قمت بإثارتها وطرحها.

يجب الآن أن أتطرق على عجل إلى خلاصة حديثي بطريقة جافة وتلغرافية، واضعاً أمامكم سبع أطروحات، سبعة اقتراحات، أو سبع شهادات بالإيمان، على أن تظل كلها نقاطاً برنامجية. ستة منها تنحصر قيمتها في التذكير واستحضار ما سبق. والسابعة والتي لن تكون «راحة السبت» سوف تحاول التقدم خطوة على الست نقاط السابقة نحو معيار للحدث، أو الحدوث، والذي لم أتكلم عنه بعد. بين هذه الأطروحات الست الأولى. أو شهادات الإيمان – وبين الأطروحة السابعة والأخيرة، سوف نعيد نداءنا بالحاجة الملحة إلى قفزة تحملنا إلى ما وراء «وكأن» الأدائية وسلطتها، وأيضاً بضرورة التمييز بين التقريري والأدائي، والتي ادعيت حتى هذه اللحظة أنني أثق فيه. ينبغي على كل العلوم الإنسانية في المستقبل، في كل الأقسام أن تدرس تاريخها، وتاريخ المفاهيم، التي صاغتها وأسست للتخصصات العلمية المرتبطة بها.

إن عملية التأسيس التي ينبغي لنا أن نحللها، مثلها مثل كل عملية تأسيس، لها قوة أدائية وتقوم بتشغيل «وكأن» ما.

لقد قلت لتوي أنه ينبغي أن «ندرس» أو أن «نحلل» .. هل هناك حاجة لأن أحدد أن مثل هذه «الدراسات» وهذه «التحليلات»، وللأسباب التي سبقت الإشارة إليها، لن تكون «نظرية» خالصة؟ وإنها سوف تقضي بالتوجه صوب تحولات عملية أدائية، وأنها لن تمنع إنتاج الأعمال المتفردة. وسوف أعطي لهذه الحقول إذن ستة، ثم سبعة عناوين دون استبعاد ما بينها من تفاعل خصب.

١ – هذه العلوم الإنسانية الجديدة سوف تتناول تاريخ الإنسان، وتاريخ فكرته، وصورته، و«ما هو مميز له» (وستتناول سلسلة لا تنتهي من التناقضات التي تحدد ماهية الإنسان وخصوصاً التناقض التقليدي بينه وبين الكائن الحي الذي يقال عنه أنه حيواني). وسوف أجرؤ على الزعم – دون أن أتمكن من التدليل هنا – بأن أياً من المفاهيم التقليدية «لما يميز الإنسان»، وبالتالي كل ما نضعه كنقيض له لا يمكن أن يصمد أمام تحليل علمي وتفكيكي مناسب.

سوف يكون الخيط الموجه هنا هو تسليط الضوء على القوى الأدائية القانونية كمشكلة وليس تحطيم أسسها. تلك القوى التي حددت إيقاع التاريخ الحديث لإنسانية الإنسان. في ذهني الآن التاريخ الثري لاثنين من أنماط الخطاب الأدائي القانوني: ويتبادر إلى الأول إعلان حقوق الإنسان وحقوق المرأة، (لأن قضية الفروق الجنسية ليست ثانوية أو عارضة هنا، ونحن نعلم أن هذه الإعلانات المتعددة لحقوق الإنسان قد تم تطويرها وإثراؤها دائماً على مدى تاريخها من ١٧٨٩ وحتى ١٩٤٨. وبعد ذلك أيضاً: إن صورة الإنسان حيواناً واعداً، حيواناً قادراً على الوعد، كما قال نيتشه، تبقى رهن المستقبل)، الثاني مفهوم «الجريمة ضد الإنسانية»، والذي منذ ما بعد الحرب العالمية قد غير الحقل الجيو – بولتيكي (الجغرافي – السياسي) للقانون الدولي، وسوف يغيره أكثر فأكثر، موجهاً، بصفة خاصة، في ساحة

الاعتراف الدولي، علاقتنا بالماضي التاريخي. إذن سوف تعالج العلوم الإنسانية الجديدة، هذه المنتجات الأدائية للقانون (حقوق الإنسان، مفهوم الجريمة ضد الإنسان) هنا حيث تتضمن دائماً الوعد، تخلق الوعد، والاتفاق حول «وكأن».

٢ – سوف تتناول هذه العلوم الإنسانية الجديدة تاريخ الديمقراطية وتاريخ فكرة السيادة، وهذا يعني أيضاً، وبالتأكيد تاريخ الشروط، أو بالأحرى حالة غياب الشرط، والتي نفترض (ها هي «وكأن» تعود ثانية) أن الجامعة أو العلوم الإنسانية تحيا بمقتضاها. إن تفكيك مفهوم السيادة هذا لن يمس فقط القانون الدولي، وحدود الدولة القومية وسيادتها المزعومة، ولكنه سيمس أيضاً استخدامنا لهذه العناصر في مختلف أنواع الخطاب القانوني – السياسي والتي تتعلق بالعلاقات بين الرجل والمرأة. هذا المفهوم للسيادة كان يحتل مؤخراً مركز السجالات التي تم التعرض لها ومعالجتها بشكل بالغ السوء في بلادي، فيما يتعلق بموضوع «مشاركة» الرجال والنساء في الوصول إلى الدورات الانتخابية.

٣ – سوف تتناول هذه العلوم الإنسانية الجديدة تاريخ «التعليم والشهادة» و«المهنة» Profession والأستاذية Profession، وهو تاريخ مرتبط بالمقدمات والافتراضات (ولا سيما الابراهيمية منها، والتوراتية Biblique وقبل كل شيء المسيحية) بالعمل والاعتراف المعولم، هناك حيث يتجاوز هذا التاريخ سيادة رئيس الدولة، والدولة القومية، وحتى سيادة «الشعب» في الديمقراطية. كيف نفصل الديمقراطية عن المواطنة وعن الدولة القومية وعن الفكرة اللاهوتية في السيادة وحتى سيادة الشعب؟

وهنا أيضاً، سواء تعلق الأمر بالمهنة أو بالاعتراف، فالبنية الأدائية لـ «وكأن» هي التي تكون في موقع العمل.

٤ – سوف تتناول هذه العلوم الإنسانية الجديدة تاريخ الأدب. ليس فقط ما نطلق عليه بشكل شائع تاريخ الأدب أو الأدب في حد ذاته بما فيه السؤال الكبير عن مقوماته canons (وهي الموضوعات التقليدية والمسلم بها من قبل العلوم الإنسانية الكلاسيكية)، ولكنها تعالج تاريخ مفهوم الأدب، والمؤسسة الحديثة التي يطلق عليها الأدب، وروابطها مع الخيال والقوة الأدائية لـ «وكأن»، كما تعالج مفهوم الأدب عن العمل oeuvre وعن المؤلف، والتوقيع واللغة القومية، وعن صلته بالحق في قول كل شيء، والحق في كتمان السر الذي يؤسس كلاً من الديمقراطية وفكرة السيادة غير المشروطة التي تطالب بها الجامعة، ومن خلالها ما نسميه بالعلوم الإنسانية داخل الأقسام المعنية وخارجها.

٥ – سوف تتناول هذه العلوم الإنسانية الجديدة تاريخ المهنة، وشهادة الإيمان، والاحتراف professionalisation والأستاذية. والخيط الموجه لكل هذا يمكن أن يكون اليوم هو ما يترتب على شهادة الإيمان، شهادة إيمان الأستاذ، من وجود لأعمال متفردة واستراتيجيات أخرى لـ «وكأن»، والتي هي أحداث تؤثر على حدود الحقل الأكاديمي أو العلوم الإنسانية. نحن نشهد نهاية صيغة ما للأستاذ ولسلطته المفترضة، ولكنني أؤمن

بضرورة الأستاذية.

٦ – وأخيراً سوف تتناول هذه العلوم الإنسانية، ولكن من خلال عملية قلب متأمل شديدة العواقب، هي نقدية وتفكيكية في آن، تعالج تاريخ «وكأن»، وفوق كل شيء تاريخ هذا التمييز بين الأفعال الأدائية والأفعال التقريرية التي بدت لا غنى عنها حتى الآن. ينبغي دراسة تاريخ وحدود هذا التمييز الحاسم الذي استندت عليه وكأنني أؤمن به بلا تحفظ حتى الآن، وكأنني اعتبره جديراً بأن يعول عليها. هذه الأعمال التفكيكية لا تتعلق فقط بالعمل oeuvre المبتكر والعبقري لأوستن Austin ولكن تتعلق أيضا بإسهامه، منذ ما يقرب من نصف قرن في العلوم الإنسانية.

٧ – في النقطة السابعة والتي ليست هي اليوم السابع، أصل الآن، أو بالأحرى، أسمح ربما بوصول هذا الذي في النهاية بوصوله وبحدوثه وباتخاذه موقعاً، يحدث ثورة في السلطة ويقلبها ويخرج بها عن طريقها. هذه السلطة التي نقرنها في الجامعة وفي العلوم الإنسانية بالآتي:

١ – بالمعرفة (أو على الأقل بنموذج اللغة التقريرية لديها).

٢ – بالمهنة Profession أو بشهادة الإيمان Profession de foi (أو على الأقل بنموذج اللغة الأدائية لديها).

٣ – بالتنفيذ، وعلى الأقل بالتنفيذ الأدائي لـ «وكأن».

ما يحدث، ما يقع، ما يطرأ بوجه عام، ما نسميه الحدث، ما هو؟ أيمكننا أن نطرح هذا السؤال؟ هذا ليس فقط جديراً بأن يفاجئ النمط التقريري للغة المعرفة (س) هي (ب). ولكنه لم يعد يقبل أن يخضع للخطاب الأدائي لشخص ما. إذا كان في استطاعتي أن أنتج وأحدد حدثاً بواسطة عمل أدائي يكون مثل كل ما هو أدائي، مقبول بواسطة أعراف، وخيالات مشروعة، وبـ «وكأن» ما، فإن ذلك لا يدفعني مطلقاً لأن أقول أنه ما من شيء يحدث أو يقع، ولكن ما يقع وما يحدث أو ما يحدث لي يبقى قابلاً للتحكم والبرمجة في أفق من التوقع والفهم المسبق، أي داخل أفق محدد. إنه يظل في اطار الممكن القابل للتحكم، وتوظيف ما هو ممكن أصلاً.

إذا انعدمت المفاجأة، وما انعدم الحدث بالمعنى التام، ولم لا نقول أنه، بهذا المعنى على الأقل، لا شيء يحدث. لأنه إذا كان هناك مثل هذا الأمر، فإن الحدوث المتفرد لما يحدث أو ما يحدث لي (وهو ما أسميه بالفرنسية الآتي L'arrivant) يفترض انبثاقاً يخترق الأفق، معطلاً كل تنظيم أدائي، كل اتفاق، أو كل سياق يسوده الاتفاق. ولم لا نقول أن هذا الحدث لا يقع إلا حيث لا يسمح بأن يخضع لترويض أية «وكأن»، أو على الأقل أية «وكأن» قابلة للقراءة، قابلة لفك شفراتها والنطق بها بوصفها كذلك.

يقال في الغالب إن الأدائي ينتج الحدث الذي يتحدث عنه. ينبغي أيضاً أن نعرف أنه، بالعكس، حيث يوجد الأدائي، فإن الحدث الجدير بهذه التسمية لا يمكنه أن يحدث. إذا كان ما

يحدث ينتمي لأفق الممكن، أو حتى لأفق أدائي ممكن، فإن هذا لا يحدث بالمعنى الكامل للكلمة. وكما حاولت أن أبيّن، المستحيل فقط هو الذي يمكن أن يحدث. وعندما كنت أذكّر دائماً بأن التفكيك كان مستحيلاً أو هو المستحيل، وأنه لم يكن منهجاً أو مذهباً، أو تأملات فوق فلسفية، ولكن هو ما يحدث، كنت أعول على نفس الفكرة.

والأمثلة التي حاولت من خلالها أن أبيّن جدارة هذا الفكر (الاختراع، الهبة، العفو، الضيافة، العدالة، الصداقة.. الخ.) تؤكد كلها هذا التصور عن الممكن المستحيل، عن الممكن كمستحيل، عن الممكن – المستحيل، الذي لا يقبل الخضوع للتحديد من قبل التفسيرات الميتافيزيقية للإمكانية والافتراضية. لن أقول أن هذا الفكر عن الممكن المستحيل، أي هذا الفكر الآخر للممكن هو فكر عن الضرورة، ولكن، كما حاولت أن أبيّن في مكان آخر، هو فكر «لربما» لهذه الصيغة الخطيرة «ربما» التي يتحدث عنها نيتشه والتي حاولت الفلسفة دائماً اخضاعها.

ليس هناك مستقبل ولا علاقة بقدوم الحدث بدون خبرة «بربما». إن ما يقع لا ينبغي أن يُعلن كممكن أو ضروري، وإلا فإن انبثاقه كحدث سيتم تحييده مسبقاً. الحدث ينبع من «ربما» التي تتوافق، لا مع الممكن ولكن مع المستحيل. وقوته حينئذ لا يمكن اختزالها الى قوة ما هو أدائي، حتى وإن أعطت هذه القوة في النهاية الفرصة والفاعلية للأدائي، ولما نسميه قوة الأدائي. أمام ما يحدث لي وحتى فيما أقرره أمام الآخر الذي يصل ويقع لي، فإن كل قوة أدائية تكون معرضة للتجاوز والتعدي.

هذه القوة المعزاة لخبرة «ربما»، وتحتفظ بتلاقي وحميمية مع «إذا» ومع «وكأن» وبالتالي مع صيغة نحوية معينة لما هو شرطي: وإذا حدث هذا؟ فإن ذلك، الذي هو مختلف تماماً، يمكنه أن يحدث، ذلك قد يحدث. التفكير في «ربما» هو التفكير في «إذا»، وفي «ماذا لو»؟

«et si ?» ولكن ها أنتم تلاحظون أن «إذا» هذه و «ماذا لو» هذه و «كأن» هذه، لا يمكن اطلاقاً أن تختزل ضمن نظام لكل استخدامات «وكأن» الذي تحدثنا عنه حتى هذه اللحظة. وإذا ما تغير إعرابها وفق صيغة الفعل أو صيغة الشرط، فذلك ليعلن أيضاً عن اللاشرطي، الطارئ أو الحدث الممكن اللاشرطي المستحيل، وعن ذلك المختلف تماماً الذي ينبغي في النهاية (وهذا أيضاً ما لم أتحدث عنه أو أفعله اليوم) أن نفصله عن الفكرة اللاهوتية للسيادة. في العمق ربما تكون هذه هي فرضيتي:

يجب الفصل بين الاستقلال غير المشروط للفكر والتفكيك، والعدالة، والعلوم الانسانية، والجامعة وبين كل وهم في السيادة، والتحكم السيادي.

وبالتالي ينبغي أن يتم انجاز هذا الفكر للصيغة الأخرى لـ «إذا» في العلوم الانسانية، هذا الشيء الذي هو أكثر من عسير، مستحيل، متعد ومتجاوز للأدائي، وللتناقض الأدائي / التقريري. عندما نفكر داخل إطار العلوم الانسانية، في هذا الحد للتحكم وللاتفاق الأدائي، هذا الحد لسلطة الأدائي، ما ذا نصنع؟ ننتقل الى هذا الحيز الذي يكون فيه السياق الضروري

للعملية الأدائية (سياق يكون، مثله مثل كل اتفاق هو سياق مؤسسي لا يجعل نفسه يمتلئ أو يتقيد أو يتحدد بشكل تام. في العمق)، إن التمييز العبقري والمبتكر بين الأدائي والتقريري يبحث، في الجامعة، عما يكفل لها السيطرة السيادية على داخلها.

وفيما يتعلق بسلطته الأدائية يمكننا إذن أن نتلمس حدودها بين الخارج والداخل، ولا سيما في حدود الجامعة نفسها، وحدود العلوم الإنسانية، وداخل العلوم الإنسانية نقوم بالتفكير في عدم قابلية خارجها او مستقبلها للاختزال. وداخل العلوم الإنسانية نعتقد أنه لا يمكننا أن ندع أنفسنا سجناء في داخلها. لكي تكون هذه الفكرة قوية ومناسبة فإنها تنشد العلوم الإنسانية. التفكير في ذلك، ليس عملية أكاديمية، تأملية أو نظرية، وليس يوتوبيا محايدة، كما أن القول بذلك ليس مجرد منطوق. ولهذا الحد القابل للانقسام دائماً، يحدث دائماً ما يحدث. فهذا الحد هو ما يقبل التأثير والتعبير، وهذا الحد هو الذي يمتلك تاريخاً. هذا الحد المستحيل، لـ «ربما» و «إذا» هو الحيز الذي تكون فيه الجامعة معروضة أمام الواقع، وأمام القوى الخاصة بالخارج (سواء إن كانت هذه القوى ثقافية، أيديولوجية، سياسية، اقتصادية، أو أي شيء آخر) هنا بالضبط تكون الجامعة في العالم الذي تحاول أن تخضعه للتفكير. في هذا الحد الفاصل، ينبغي عليها أن تتفاوض وأن تنظم سبل المقاومة، وأن تتحمل مسئولياتها ليس من أجل أن تنغلق وأن تعيد تشكيل هذا الوهم المجرد وهو سيادتها، والذي ربما تبدأ في تفكيك ثراثه اللاهوتي أو الانساني humaniste، تكون على الاقل قد بدأت في فعل ذلك. ولكن من أجل المقاومة الفعالة، بالتحالف مع القوى - الخارجة عن حدود الأكاديمية من خلال أعمالها Oeuvres، من أجل تنظيم مقاومة مبتكرة مبدعة، لكل محاولة لإعادة السيطرة (السياسي القانوني، الاقتصادي.. الخ) ولكل الصور الأخرى للسيادة.

ولا أعرف إن كان ما أقوله هنا قابلاً للفهم أو إذا كان له معنى. ولا أعرف، بالأخص ما هو وضع، أو نوع أو شرعية الخطاب الذي أتوجه به إليكم، هل هو أكاديمي؟ هل هو خطاب عن المعرفة في العلوم الإنسانية، أم هو عن موضوع العلوم الإنسانية؟ هل هو خطاب عن المعرفة فحسب؟ أم عن المهنة وشهادة الإيمان الأدائية؟ هذا الخطاب الجامعة؟ أم إلى الفلسفة أو الأدب أو المسرح؟ أهو بحث أم درس أم ندوة؟

سيكون الأمر لكم في الختام، ولكم أن تقرروا ذلك أنتم وآخرون. فالموقعون هم أيضاً المخاطبون. وإن كان الذي أتحدث عنه هو المستحيل، فربما يأتي يوم، وأترككم كي تتخيلوا نتائجه. خذوا وقتكم، ولكن أسرعوا، لأنكم لا تعرفون ما ينتظركم.

ترجمة: أنور مغيث ومنى طلبة

نص المحاضرة التي ألقاها دريدا في القاهرة في شباط ٢٠٠٠.

الهوامش:

(١) مقال غير منشور

Mark Poster “cyber Democracy: Internet and the public Sphere”

(2) Kritik der vrtheils kraft, Einleitung, ivet v kantswerke Akademische Ausgabe, V.P. 18 ET 184.

(٣) المرجع السابق، فقرة ٦٠

(4) University of Minnesota Press, 1987, P. 143

(5) Unisa, Johannesburg

(6) The university of Chicago Press, 1997, P. 15

(٧) كانط، المرجع السابق، فقرة ٥٤، ص ٣٠٦

(8) G. P. Putnam’s Sons, New York, 1995, tr. fr. par Pierre Rovve, La Decouverte 1997

(٩) المرجع السابق – المقدمة ص ١٦

(١٠) المرجع السابق، ص ١٤

(11) L’Etat et la Révolution ed. soc. p. 173

(١٢) المقدمة ص ١٥

(١٣) أنظر آخر صفحتين من الكتاب قبل التذييل.

القدس عاصمة فلسطين في صدر الإسلام

الدور السياسي والإداري لمدينة القدس في القرون الوسطى

خليل عثامنة

يتصدر موضوع مدينة القدس، في هذه الأيام، الخطاب السياسي لكلّ من طرفي ما يسمى «بعملية السلام» في الشرق الأوسط، لدى الفلسطينيين والاسرائيليين على حدّ سواء. فيردّد الاسرائيليون في مناسبة وغير مناسبة، وبما يشبه الترنيمة الدينية في الصلاة، العبارة التي باتت تمجّها الأسماع : «أن القدس هي عاصمة اسرائيل إلى الأبد» وينطلق الاسرائيليون في مقولتهم هذه، متذرعين بقرار برلماني سياسي أفرزته غطرسة القوة ونشوة النصّر الذي أحرزوه على العرب في حزيران ١٩٦٧ من جهة، ويتكئون من جهة أخرى، على رؤية أيديولوجية غيبية أفرزها ما يعرف «بخطاب الدراسات التوراتية» الذي يتمحور حول امبراطورية داود المتخيّلة، في محاولة منهم لتبرير استيلائهم على فلسطين العربية إعتماداً على حقوق دينية ـ تاريخية قائمة على تفسيرات غائية وصولية لبعض نصوص التوراة. إنه الخطاب الذي يحاول أن يثبت عنصر الاستمرارية بين مملكة داود وبين قيام دولة اسرائيل الحديثة، متجاهلاً، عن عمد، تاريخ فلسطين وتاريخ الشعب الفلسطيني في كل الحقب التي تقع ما بينهما. بل هادفاً إلى الغاء هذا التاريخ إلغاء كليّاً. [١] فيذهب أحد أتباع هذه المدرسة إلى الزّعم : «إنه بعد القضاء على الاستقلالية اليهودية، والخراب الثاني للهيكل سنة ١٩٧٠،

واخماد ثورة باركوخبا سنة ١٣٥، فإنه لم يعد هنالك مجال للحديث عن تاريخ سياسي لفلسطين؛ ثُمَّ يستدرك بعد ذلك مفسِّراً أَنَّهُ على مدى الـ : ١٨٧٠ عاماً التي أعقبت الاحتلال الروماني وحتى قيام دولة اسرائيل، لم يقم في فلسطين كيان سياسي مستقل يصنع تاريخاً، سوى مملكة القدس اللاتينية [٢].

وبالنسبة لمدينة القدس، يذهب مستشرق اسرائيلي آخر إلى القول بأنه منذ أن جعل الملك داود مدينة القدس عاصمة لملكته، فقد اختارها لتكون كذلك لكل الأمم التي آمنت بالتوراة ككتاب مقدس، أو تلك الأمم التي رأت في التوراة جزءاً من ميراثها الروحي، أما الشعوب الأخرى كالمصريين القدماء، والبابليين، والفرس، والبيزنطيين، والعرب والأتراك ممّن حكموا في فلسطين على مدى أربعة آلاف عام من التاريخ، فإنهم لم يقدروا القدس حقّ قدرها، ولم يجعلوها عاصمة لهم [٣].

إنّ هذه المزاعم التي تفتقر إلى السند التاريخي، بل إلى الحدّ الأدنى من الموضوعية العلمية، تتناقض مع الوقائع التاريخية، خاصة ما يتعلق منها بالفترة التاريخية المبكرة للحكم العربي في فلسطين، حيث جُعلت مدينة القدس عاصمة لفلسطين منذ أن دخلها العرب كفاتحين ومنذ أن دخلها الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، ووقّع وثيقة استسلامها مع البطريرك صفرونيوس سنة ٦٣٨، والى ما يقرب من ثمانين عاماً بعد هذا التاريخ.

هذا المقال سيكشف لأول مرة حقيقة كينونة القدس عاصمة لفلسطين في الفترة الإسلامية المبكرة التي تغطي عهد الخلافة الراشدة التي استغرقت ثلاثين عاماً، وشطراً طويلاً من العهد الأموي يقارب الأربعين عاماً، قبل أن يُنْقَلَ مَقرُّ العاصمة إلى مدينة الرّملة.

(١)

إن المُصطلح «عاصمة» بمدلوله السياسي ـ الإداري المعاصر لم يكن معروفاً في العربيّة الكلاسيكية، ومن ثَمَّ لم يرد استعماله عند الجغرافيين المسلمين ولا في كتب الفقه الإسلامي بهذا المدلول.

صحيح أن صيغة اسم الفاعل «عاصم» بمعنى المانع أو الحافظ، قد وردت في القرآن الكريم في قوله تعالى : «قالَ لا عاصمَ اليومَ من أمر الله إلاّ من رَحمَ» (٤٣ : ١١)، ولكن هذه الصفة مشتركة للمذكر والمؤَنّث معاً، وليس هناك مَن حاجة لتأنيثها وفقاً لأحكام العربية.

أما أقدم استعمال لهذه اللفظة، بمدلولها الإداري فإنما ورد على صيغة الجمع (عواصم)، حين استحدث الخليفة العباسي هارون الرشيد (٧٨٦ – ٨٠٩) ولاية إدارية تحمل هذا الإسم، بعد أن سلخ عدداً من المدن التي كانت تابعة قبل ذلك إلى جُنْد قنَّسْرين، فجمعها مع نواحيها في ولاية جديدة أطلق عليها اسم «العواصم» بسبب إشتمالها على عدد من الحصون والقلاع الحدودية القديمة؛ فكانت جيوش المسلمين التي تخرج للغزو داخل الأراضي البيزنطية في موسم الصيف (والتي أطلق عليها بسبب ذلك اسم «الصائفة») تتحصّن بهذه القلاع، ثم

عيَّن الرشيد عمَّه عبد الملك بن صالح العباسي ليكون أول عامل (Gouverner de province) له على هذه الولاية [٤].

عوضاً عن ذلك، فقد سمّى الجغرافيون العرب المراكز السياسية الإدارية للأقاليم في الدولة الإسلامية بتسميات مختلفة لم يذكر بينها لفظ «عاصمة». فقد سمّى المقدسي مدينة بغداد عاصمة الخلافة العباسية «مِصْر الإسلام» [٥]، في حين أطلق الاصطخري على مدينة سامَّرا التي بناها المعتصم وجعلها عاصمة الخلافة بدلاً من بغداد اسم «دار الخلافة» [٦]. ومع ذلك فإن كلمة «مِصْر» لم تكن مقصورة على عاصمة الدولة فقط، وإنما أطلقت على عواصم بعض الأقاليم، فلما تحدث المقدسي عن إقليم فارس وسمّى المدن المهمّة فيه أشار إلى مدينة شيراز وسمّاها «مِصْر الإقليم» [٧] على اعتبار أنها عاصمته السياسية والإدارية.

أما أكثر التسميات شيوعاً عند الجغرافيين العرب فهي كلمة «القَصَبَة»، وترادفها في هذا المعنى كلمة «مَدينة» مضافة إلى اسم الاقليم. فعندما يعدّد الاصطخري عواصم الأجناد في بلاد الشام، وعواصم الأقاليم الإسلامية الأخرى فإنه يسمي عاصمة الجُند أو الاقليم «قَصَبَة» فيقول مثلاً : «وأما الأردن فإن قصبتها طبريّة»، ويقول في موضع آخر : «وقصبة الصُّغد سَمَرْقَند»، وعندما يتحدث عن إقليم فَرْغانة نراه يقول : «وفرغانة اسم الاقليم وقصبتها أَخْسيكت» [٨]. ثم نراه في مواضع أخرى يستبدل هذا المصطلح بما يرادفه في المعنى والمدلول فيقول : «وأما الأردن فمدينتها الكبرى طبريّة»، وعندما يتطرق إلى جُند فلسطين يقول : «ومدينتها العظيمة الرّملة»، وكذا الأمر بالنسبة لعواصم الأقاليم الإسلامية الأخرى، فعندما يتحدث عن إقليم أُشْروسَنَة يقول : «ومدينتها التي يسكنها الولاة هي بونْجِكَت» [٩].

ولم يكن الاصطخري الجغرافي الوحيد الذي استخدم هذين المصطلحين، بل شاركه كل من المقدسي واليعقوبي [١٠]. وإلى جانب هذه المصطلحات فإننا نجد عبارات أخرى يدلّل بها الجغرافيون العرب على عواصم الأقاليم، منها مصطلح «دار الأمارة»، الذي يرد عند الاصطخري دون غيره. فعند حديثه عن أقاليم ارمينية والرّان وأذربيجان نراه يذكر مدينة دَبيل ويقول عنها : «وهي قصبة أرمينية، وبها دار الأمارة، كما أن دار الأمارة بالرّان بَرذَعة، ودار الأمارة باذربيجان أردبيل» [١١]. ففي الوقت الذي وردت فيه عبارة «دار الأمارة» اضافة تفسيرية إلى مدلول القصبة عندما ذكر مدينة دبيل عاصمة أرمينية الإسلامية، نجد أن العبارة ذاتها قد جاءت مرادفة لكلمة قصبة بمعنى عاصمة الاقليم عند حديثه عن مدينتي بَرْذَعة وأَرْدَبيل. ثم نراه يستعمل عبارة أخرى للغاية نفسها، فعند حديثه عن مدينة شيراز التي مرّ ذكرها فإنه يسميها «مُسْتَقَرُّ العُمال» [١٢].

(٢)

تختلف روايات الجغرافيين العرب بشأن العاصمة الفلسطينية في الفترة الإسلامية المبكّرة،

فبينما يذهب جغرافيو القرنين الثالث والرابع/ التاسع والعاشر الميلاديين، كاليعقوبي والاصطخري والمقدّسي إلى أن الرملة هي عاصمة فلسطين [١٣]، يؤكد بعض الجغرافيين المتأخرين كياقوت الحموي (القرن السابع/ الثالث عشر الميلادي) أن عاصمة فلسطين هي مدينة القدس [١٤]. ويستدرك كل من اليعقوبي والمقدسي على ما ذكراه بهذا الشأن، فيذكر اليعقوبي أن مدينة اللُّد (Lydda) كانت عاصمة فلسطين قبل الرملة، حين استحدث سليمان بن عبد الملك مدينة الرملة وجعلها العاصمة عندما عيّنه أخوه الوليد بن عبد الملك أميراً على جند فلسطين. (Gouverner) [١٥] أما المقدسّي فيزعم أن مدينة عَمْواس (Emmaus Nicopolis = Amwas) كانت العاصمة القديمة لفلسطين إلا أنها تركت لأنها واقعة على سفوح المنطقة الجبلية، ولأن الناس توجهوا نحو السهل المحاذي لساحل البحر لوفرة الماء والآبار فيه [١٦]. ويردّد ياقوت الحموي عبارة المقدسي كما هي في كتابه معجم البلدان [١٧].

كان المؤرخ الإسلامي أحمد بن يحيى البلاذري أول من أورد قصة تمصير الرّملة أثناء إمارة سليمان على فلسطين، وعنه نقل الجغرافيون الذين عاصروه أو أتوا بعده [١٨].

إن ما يبدو وكأنه تناقض في روايات الجغرافيين إنّما يعكس حقيقة واحدة ذات شقّين الأول: أن الرملة قد جعلت عاصمة لفلسطين في الثلث الأخير من العهد الأموي الذي استمر نيّفاً وتسعين عاماً، والثاني: أنّه كانت لفلسطين عاصمة قديمة قبل الرملة، أخفق الجغرافيون العرب في تحديد هويتها. فمن قائل إنها كانت اللّد، ومن قائل إنها كانت عمواس، ومن قائل إنها كانت بيت القدس كما سبق وأشرنا إلى ذلك.

ويجدر بنا أن ننوّه في هذا السياق، وقبل أن نخوض في مسألة تحديد هوية العاصمة الفلسطينية في الفترة الخاضعة لهذه الدراسة، بأننا عندما نتحدث عن فلسطين، فإنما نقصد بذلك «جُنْدَ فلسطين» الإسلامي، وليست فلسطين بحدودها الانتدابية الحالية. إذ لم تشكل فلسطين الإسلامية في تلك الحقبة إلاّ جزءاً من فلسطين المعاصرة، حيث كانت الأجزاء الشمالية من فلسطين بدءاً باللجون عند الطرف الغربي لمرج بني عامر وعند السفوح الشرقية لجبل الكرمل وحتى أعالي جبال الجليل شمالاً تشكل وحدة جيو ـ سياسية منفصلة عن فلسطين، عرفت باسم «جُنْد الأردّن» ، وكانت مدينة طبريّة عاصمة سياسية وإدارية لهذا الجزء من في فلسطين الإسلامية [١٩].

أوقع اضطراب الرواية الجغرافية العربية بشأن عاصمة فلسطين الإسلامية كافة الباحثين الذين تناولوا هذا الموضوع في شراك الخطأ والوهم. بل رأى فيه بعض المستشرقين من أنصار الأيديولوجية الصهيونية مُتَعلَّقاً ينفون بواسطته أهمية مدينة القدس ومركزيتها السياسية عند العرب والمسلمين خدمة لأهداف تلك الأيديولوجية. فها هو المستشرق الإسرائيلي Moshe Gil يقول إن عاصمة فلسطين الإسلامية لم تتحدّد إلاّ بعد إنشاء مدينة الرملة [٢٠].

وإذا ما علمنا أن البدء بإنشاء مدينة الرملة بمبادرة من سليمان بن عبد الملك، الذي كان

والياً على فلسطين إبّان خلافة أخيه الوليد بن عبد الملك، إنّما كان في سنة ٩٨ / ٧١٦ ميلادي [٢١]، فإنه يستنتج، حسب أقوال Gil، أنه لم تكن لفلسطين عاصمة سياسية اداريّة على مدى ما يزيد عن ستين عاماً، أي طوال الفترة الممتدة من دخول عمر لمدينة القدس في نهاية ثلاثينات القرن السابع وحتى نهاية هذا القرن تقريباً. وهو أمر لا يتناقض مع المنطق فحسب، بل يتجاهل الرواية الجغرافية العربية الآنفة الذكر.

ويقطع باحث اسرائيلي آخر بأن القدس لم تكن عاصمة لفلسطين الإسلامية، وينفي أن تكون لها أيّة أهمية اطلاقاً في نظر العرب والمسلمين [٢٢]. ويذهب هذا الباحث إلى أبعد من ذلك حيث ينفي أن يكون لمدينة القدس أيّة قداسة دينية في وعي العالم الإسلامي آنذاك، وأن قدسيّة هذه البقعة كانت مقصورة على سكان المدينة وعلى سكان ضاحيتها القريبة لم تتعداهم. وأنها كانت باهتة ضئيلة في نفوس أهل فلسطين وبلاد الشام عموماً [٢٣]. ويجزم مستشرق ثالث بأن القدس ليس فقط لم تكن عاصمة، بل إنها لم تكن ترقى إلى مستوى مركز الناحية أو المنطقة التي تحيط بها [٢٤].

ويتفق باحث اسرائيلي رابع في الرأي مع الآراء الآنفة الذكر، بأن القدس لم تكن عاصمة لفلسطين، ولكنّه يلمّح في الوقت نفسه، بنيّة حكام بني أُميّة في جعل القدس عاصمة لهذا الجند، ويستدل على ذلك بما تَمَّ اكتشافهُ من آثار لمؤسسات وأبنية أموية في جهتي الحرم القدسي الجنوبية والجنوبية الغربية. ولكن نيّة الأمويين هذه على زعمه، لم تخرج إلى حيّز التنفيذ. ويرجع هذا الباحث السبب في ذلك إلى بعد مدينة القدس عن خطوط النقل والمواصلات [٢٥].

يلاحظ القارئ المدقّق فيما كتبه هؤلاء المستشرقون غياب الأمانة العلمية في استقرائهم للمصادر التاريخية الإسلامية، وعلى الأقل غلبة الانتقائية عندهم في تعاملهم مع الرواية العربية ـ الإسلامية. وبسبب موقفهم هذا نراهم يتناولون هذه المسألة عوداً على بدء، وكأنهم ليسوا على يقين بما قطعوا به بشأنها. فيستأنف M. Gil حديثه عن عاصمة فلسطين في هذه الحقبة معترفاً بأن العرب قد جعلوا من مدينة القدس مركزاً ادارياً لهذه الولاية (لم يستخدم كلمة عاصمة)، إلاّ أنهم سرعان ما قرروا أن ينشئوا الرملة ليجعلوها عاصمة لهذا الجند، وكان قرارهم نابعاً من رغبتهم في إحكام السيطرة على الطريق الساحلي من جهة، والابتعاد عن البيئة غير ـ المسلمة التي تسود مدينة القدس وما ينطوي عليه ذلك من مضايقة لهم من جهة أخرى، وهو السبب ذاته الذي حدا بهم إلى تفضيل مدينة الرملة على مدينة اللّد [٢٦].

وباللهجة المتلعثمة ذاتها يعود Goitein S.D. إلى هذه المسألة مرة أخرى ليقول بأن القدس لم تكن قطّ عاصمة رَسميّة لجند فلسطين، إلا أنه يستدرك على ذلك فيقول إنه بسبب العثور على قطع نقدية ذهبية تعود إلى ما قبل الإصلاحات النقدية التي أجراها الخليفة عبد الملك بن مروان (٦٨٥ – ٧٠٥)، تحمل اسم مدينة القدس «إيليّا فلسطين»، يمكن أن يفترض المرء أنّ القدس كانت فعلاً عاصمة الجزء الجنوبي من «أرض اسرائيل» (٢٧)، (وهو يعني بذلك

بالطبع جند فلسطين).

وكما أوقع اضطراب الرواية الجغرافية بشأن العاصمة الفلسطينية المستشرقين في مزالِق الوهم، يبدو أنه غرّر ببعض الباحثين العرب. فنرى أن إلياس شوفاني يذهب في أعقاب الرواية الجغرافية من أن مدينة اللّد كانت العاصمة القديمة ثم نقلت العاصمة إلى مدينة الرّملة (٢٨). وينفي الأستاذ عبد العزيز الدوري، أحد شيوخ الباحثين العرب المعاصرين، أن تكون مدينة القدس عاصمة لفلسطين الإسلامية. ويحاول أن يعلّل حكمه هذا بعدم توفر المراعي في محيط مدينة القدس والتي يحتاجها المقاتلون العرب لرعي خيولهم وركائبهم. ولكنه بالرغم من هذا النفّي يؤكد المكانة الخاصة التي كانت تتمتع بها المدينة (وكأنه يعني المكانة الدينيّة)، فكان لها والٍ خاص وكان لها قاضٍ خاص كذلك. ويشير إلى نيّة الخليفة الأموي سليمان بن عبد الملك باتّخاذها عاصمة لخلافته، «ولكنه، يضيف الدوري، تخلّى عن ذلك على نحو مفهوم» (٢٩). ويبدو أنه غابت عن الأستاذ الدوري الحقيقة الثابتة والمستمرة و«المتمثلة فيً خضرة جبال القدس وخضرة مرابعها كما نعرفه في أيامنا هذه، ويبدو أنه سها عمّا أورده الجغرافي الفلسطيني المقدسيّ في وصفها والإشادة بخصوبة أرضها وخضرة جبالها (٣٠). بل كيف يفسّر الدوري اختيار العرب لأكثر مناطق العراق جفافاً وخشونة، وأقلها عذوبة مياه ليقيموا عليها أكبر مدينتين في القرن السابع وهما مدينتا الكوفة والبصرة (٣١). ولَعلّ فيما أورده الدوري من أنه كان للقدس قاضٍ خاصّ بها يحسب عليه ولا يحسب لصالح الرأي الذي توصل إليه، إذ لم يكن منصب القضاء في هذه الفترة المبكرة عامّاً لكل المدن، بل كان مقصوراً على عواصم الأمصار (٣٢). أما العبارة التي فهم منها الدوري أن سليمان قد نوى اتخاذ القدس عاصمة له، وهي عبارة «ثُمّ إنّه هَمَّ بالاقامة ببيت المقدس واتخاذها منزلاً» كما ترد عند ابن المُرَجّى (٣٣)، فإنما تدلّ على العزم والقرار (٣٤)، وليس على مجرد النيّة كما فهمها الدوري.

(٣)

لَعلّ اضطراب الرواية الجغرافية ناشئ عن أن الجغرافيين العرب، وهم جميعاً عاشوا في منتصف القرن الثالث/ التاسع الميلادي وما بعده، صبوا اهتمامهم على ما هو قائم فعلاً على أرض الواقع في أيامهم سواء عرفوه بالمعاينة والمشاهدة أم عن طريق الخبر والرواية، وحينها كانت الرملة فعلاً هي عاصمة جند فلسطين. ولم يكن يهمّ الجغرافيين أن يتقصّوا الأخبار وما مضى من سير الأحداث كالمؤرخين. ومع ذلك فإنّهم تعقبوا قصة تحويل عاصمة فلسطين إلى الرملة كما رواها البلاذري (الذي كان معاصراً لبعضهم) في فتوح البلدان. فسجلوا بأمانة ودقة ما كتبه البلاذري.

إزاء هذا الوضع، ولكي نستطيع كشف الحقائق فيما يتصل بعاصمة فلسطين الأولى، فإنّه لا بدّ لنا من الاستئناس بروايات الفتوح الإسلامية كما وردت عند المؤرخين المسلمين،

وأن نتعقّبها في مصادر أخرى غير كتب التاريخ. واعتماداً على هذه الروايات، على اختلاف رواتها، نستطيع أن نؤكّد أن مدينة القدس كانت العاصمة الأولى لفلسطين قبل أن تنقل بعد نيّف وثمانينَ عاماً إلى مدينة الرملة.

فعندما زار الخليفة الثاني، عمر بن الخطاب، الجابيّة وكانت المعسكر الرئيسي لجيوش المسلمين العاملة في بلاد الشام (٣٥)، كانت الترتيبات الإدارية على رأس الخطوات التي اتخذها. لأنها كانت من الأمور التي لا يمكن تأجيلها بعد نهاية المرحلة الأولى من مراحل الفتح العسكري الذي أحرزه العرب. وكانت عملية تقسيم بلاد الشام إلى وحدات ادارية هي محور هذه الترتيبات، حيث خاطب جنوده وقواده قائلاً : «فجنّدنا لكم الجنود» بالاضافة إلى أمور أخرى تطرق إليها وكلها ذات طابع اداري تنظيمي (٣٦). وأكدت الدراسات الحديثة الطابع الاداري التنظيمي الذي ميَّز هذه الزيارة (٣٧).

ويروى في هذا الصدد أن الاجراءات الإدارية التي رتّبها عمر بن الخطاب، إنما اتخذت أثناء إقامته القصيرة في مدينة القدس بعدما أقرَّ وثيقة الصلح مع أهلها (٣٨). ولهذا الخبر أهمية خاصة، ليس فقط لأنه يرد عند قدامى المؤلفين الذين ماتوا قبل منتصف القرن الثالث / التاسع الميلادي، وكانوا من أبناء الجيل الثاني بعد جيل الأخباريين الرّواد، بل لأنه يدلّل على الدوّر السياسي الإداري الذي لعبته مدينة القدس في الأيام الأولى من تاريخ العرب في بلاد الشام، وأن باكورة الترتيبات الإدارية والسياسية الإقليمية قد حدثت على أرضها. وهو أمر انفردت به مدينة القدس دون مدن بلاد الشام الأخرى، ومدن هامّة أخرى على أرض العراق وفارس ومصر.

وإذا كانت الترتيبات الإدارية ـ السياسية التي اتخذها الخليفة عمر تنطوي على هذا القدر من الأهمية، فإنها تبدو أقلّ شأناً إذا ما قورنت بالزيارة التاريخية الفريدة التي خصَّ بها الخليفة مدينة القدس دون غيرها. فقصة زيارة عمر لمدينة القدس، والتي يسميها المؤرخون المسلمون «بالفتح العمري» (٣٩)، إنما تحمل في طيّاتها تجسيداً للرؤية الإسلامية الاستراتيجية لعالمية الدين والرسالة الإسلامية، والتي أكدتها بعض الآيات القرآنية. وضمن هذه الرؤية كان لا بدّ لمدينة القدس أن تصبح حجر الزاوية للاستراتيجية الكونية التي تبنتها رسالة الإسلام.

وتختلف الروايات التاريخية وروايات الفتوح الإسلامية بشأن الظروف والملابسات التي سبقت هذه الزيارة؛ فمنها ما كان يربطها بالشرط الذي اشترطه البطريرك صفرونيوس على القائد الذي كان يحاصر المدينة بعد أن توصلا إلى صيغة الاستسلام، من أن التسليم لن يتمّ إلاّ إذا حضر الخليفة بنفسه (٤٠). ومنها ما لا يذكر هذا الشرط الذي نسب إلى صفرونيوس (٤١). ولفحص موثوقية الرواية الأولى، يكفي أن نلقي نظرة على الأوضاع العسكرية وسير الأحداث على أرض فلسطين قبيل القيام بهذه الزيارة؛ فعلى صعيد العمليات العسكرية بدت كفة العرب راجحة منذ المراحل الأولى للقتال ضد الحاميات البيزنطية، ثم كان الانتصار

الحاسم للعرب بعد ذلك في معركة اليرموك مما حدا بالقيصر البيزنطي هراقليوس إلى التخلي عن سوريّا نهائياً معترفاً بهزيمته وعدم قدرته على استرجاع ما خسره من أراض، فترك حكام المدن البيزنطيين يواجهون كل بمفرده المصير المحتوم. وبطبيعة الحال فقد كانت هذه الحقيقة معروفة لصفرونيوس كما دلت على ذلك أقواله في العظة التي ألقاها في عيد الميلاد سنة ٦٣٤ في كنيسة العذراء بالقدس، حيث لم يتمكن المسيحيون من الاحتفال بالميلاد في بيت لحم التي سقطت في أيدي العرب [٤٢].

فصفرونيوس لم يكن في وضع يمكنه من الاشتراط على خصم لا يقف في وجهه شيء. وعلى هذا الأساس فإن مجيء عمر بن الخطاب إلى بلاد الشام وزيارته لمدينة القدس، لم يكن بالضرورة بسبب هذا الشرط، وإنما لأسباب أخرى لا صلة لها كلية بالموقف العسكري في مدينة القدس أو بموقف أهلها أو بموقف بطريركها.

لقد جاءت زيارة عمر بن الخطاب لمدينة القدس ومن ثمَّ صلاته فيها ووضعه حجر الأساس لجامعها، تأكيداً للاستراتيجية العليا الآنفة الذكر. فدخول الخليفة الذي يمثل المرجعية الروحية الأعلى. بصفته خليفة لرسول الله (بعد أبي بكر بالطبع)، وبصفته، في الوقت ذاته، صاحب أعلى سلطة زمنية لكونه «أمير المؤمنين»، إنما جاء ليؤكد سيادة دين الإسلام الكونية، هذا الدين الذي جاء بديلاً لعقيدتي الوحدانية السابقتين، اليهودية والنصرانية. وجاء أيضاً ليؤكد سيادة المسلمين، أصحاب هذا الدين، على اتباع الديانات الأخرى.

إن قيام البطريرك صفرونيوس، كونه يمثل قمة الهرم في المراتب الكنسية المسيحية، بتسليم مفاتيح القدس ومفتاح كنيسة القيامة للخليفة عمر أمير المؤمنين، إنما يعني اعتراف الكنيسة بأن خليفة المسلمين هو الحامي الجديد للكنيسة بدلاً من القيصر البيزنطي حامي حمى الكنيسة السابق [٤٣]. أما ما رُوي عن مرافقة بعض أحبار اليهود لعمر عند دخوله مدينة القِدس، وتلك الروايات النبوئية اليهودية (التي تعرف بالاسرائيليات) والتي تعزو تحرير هيكل سليمان إلى عمر بن الخطاب [٤٤]، فإنما ترمز إلى اعتراف اليهود وأصحاب الديانة اليهودية بدور الإسلام كحامي حِمَى مقدّسات هذه العقيدة.

إن هذا الحدث بحدّ ذاته، ببعديه الديني والسياسي، قد أعطى مدينة القدس الدور المحوري في الاستراتيجية السياسية للدولة الإسلامية الناشئة، وهو دور يتخطى الإقليمية ليعطي لمدينة القدس الدور السياسي المركزي على مستوى الامبراطورية الإسلامية.

أما على الصعيد الإقليمي، فكان لهذه الزيارة بعداً سياسياً مباشراً على مسرح الحدث في فلسطين وعلى مدينة القدس ومكانتها السياسية. فلما دخل عمر مدينة القدس، لم يدخلها بصفته الدينية فحسب كما أسلفنا، بل دخلها بصفته رجل دولة (Statesman) كونه «أميراً للمؤمنين» مع كل ما يحمله هذا اللقب من دلالات سياسية وعسكرية [٤٥].

وصل الخليفة عمر إلى مدينة القدس ليس مصحوباً بحاشيته التي ضمت عدداً من الصحابة فقط، بل جاء يقود جيشاً قوامه أربعة آلاف جندي [٤٦]. وضرب معسكره على جبل

الزيتون المطل على مدينة القدس (٤٧). ويبدو أن هذا المعسكر قد نقل فيما بعد إلى «عمواس» في الجهة الشمالية الغربية لمدينة القدس، وصار نواة لمعسكر المسلمين الرئيسي، والذي ضرب فيه المسلمون بالطاعون الذي حصد أرواح الألوف منهم (٤٨). وقد ظلّ هذا المعسكر محطة التجمع الرئيسية لجيوش المسلمين، حيث روي أن الحملة العسكرية التي قادها عمرو بن العاص لفتح مصر قد تحركت من معسكر عمواس (٤٩). ويبدو أن ترك العرب لهذا المعسكر بعد أن ضربهم الطاعون الذي سمي باسم هذا المعسكر، وانتقالهم إلى معسكرهم في الجابية (٥٠)، لم يكن تركاً كليّاً وشاملاً، حيث يذكر المقدسي، كما أشرنا من قبل، أن عمواس (Amwas) قد كانت العاصمة الأولى لفلسطين (٥١).

إن انشاء معسكر عمواس في هذا الوقت المبكّر، لم يلغ، كما تؤكد الروايات التاريخية، المعسكر الذي ضربه الخليفة عمر في القدس على جبل الزيتون، فظلت الإمدادات العسكرية العربية القادمة من الحجاز تصل تباعاً إلى مدينة القدس ودون انقطاع (٥٢). وهذا ما حَوّل الوضع القانوني لمدينة القدس من مجرّد مدينة عادية ككثير من مدن الشام، إلى وضع قانوني جديد، إذ أصبحت «مصْراً» يقيم فيه المقاتلة العرب وعائلاتهم (٥٣). وصارت بذلك واحدة من «أمصار» المسلمين، كالكوفة والبصرة في العراق، وكالفُسْطاط في مصر. وصارت من ثَمَّ «دار هجرة» يقصدها المهاجرون من الصحابة والتابعين وغيرهم من العرب للإقامة فيها (٥٤). وحفظَت لنا المصادر قوائم بأسماء كبار الصحابة والتابعين ممن نزلوا المدينة وعاشوا فيها هم وأبناؤهم وذراريهم من بعدهم (٥٥). وقد أدى ذلك بطبيعة الحال إلى تغيير في البنية الديمغرافية في مدينة القدس، وتحوّلت الغالبية المسيحية فيها إلى أقلية بسبب الزيادة المضطردة للمسلمين. فلما زار الحاج الفرنسي آركولف (Arculf) مدينة القدس، عام ٦٧٠م أثناء خلافة معاوية بن أبي سفيان، أي بعد ما يقرب من جيل واحد بعد زيارة عمر بن الخطاب لها، وجد أن جامعها يتسع لثلاثة آلاف مُصَلٍّ على الأقلّ (٥٦). وعلى أساس هذا العدد، نستطيع أن نقدّر عدد السكان المسلمين في القدس في هذا التاريخ بما يتجاوز العشرين ألفاً على الأقل. وعلى ضوء الخبر الذي يورده المؤرخ اليوناني (Theophanes) في حوليته من أن الخليفة عمر بن الخطاب قد زار مدينة القدس سنة ٦٤٣ / ٦٤٤م وشرع ببناء مسجد في الحرم في تلك السنة (٥٧)، وعلى ضوء الرواية التي يوردها المطهّر بن طاهر المقدسي (٥٨)، فإنه ليس من غير المحتمل أن المسجد الذي رآه الحاج الفرنسي آركولف (Arculf) هو نفسه المسجد الأقصى. (٥٩) ولعل في هذا ما يؤكد أن الخليفة عمر بن الخطاب قد ظلّ وثيق الصلة بمدينة القدس أثناء خلافته.

(٤)

كان تجنيد الأجناد (أي تقسيم بلاد الشام إلى وحدات إدارية) باكورة الترتيبات الإدارية المنسوبة لعمر بن الخطاب أثناء وجوده في الجابية. وبالنسبة لفلسطين فقد قسّمها إلى قسمين

إداريين وجعل على كل قسم والياً خاصّاً به؛ فيروي الطبري عن مصادره أنّ عمر: «فرّق فلسطين على رجلين، فجعل علقمة بن حكيم على نصفها وأنزله الرملة، وعلقمة بن مُجزّر على نصفها وأنزله إيلياء. فنزل كل واحد منهما في عمله في الجنود الذين معه» (٦٠). لا تترك هذه الرواية مجالاً للشّك بأن مدينة القدس قد جعلت منذ اللحظة الأولى بعد أن خضعت للسيادة العربية عاصمة لفلسطين. ولعلّ أهم ما يسترعي النظر في هذه الرواية ورود اسم الرملة كعاصمة للقسم الثاني من فلسطين في هذه الفترة المبكّرة، علماً أن الرّملة لم تكن قد مُصِّرت (أي جعلت مصْراً أو عاصمة يستقر بها الحاكم الإداري) بعد، وأن تمصيرها قد بدأ عند نهاية القرن السابع كما مَرّ معنا. ولربما كانت مدينة اللُّد هي المقصودة في هذه الرواية. إذ لدينا شواهد توحي بأن مدينة اللّد قد لعبت دوراً ادارياً وتنظيمياً في سنيّ الفتح الأولى. فيروي الطبري في هذا الصدد، أن عمر بن الخطاب لما أمضى اتفاقيات الصُّلح، جعل لأهل بيت المقدس كتاباً خاصاً بهم، بينما جعل لباقي المناطق والمدن كتاباً موحداً، حسب صيغة الاتفاقية التي وقعت مع مدينة اللُّد. فيقول: «صالح عمر أهل إيلياء بالجابية وكتب لهم فيها الصلح، لكل كورة كتاباً واحداً ما خلا أهل إيليا... فأما سائر كتبهم فعلى كتاب لُدّ» (٦١). أي أن نموذج اتفاقية الصلح التي عقدت مع أهل اللّد، كانت بمثابة نموذج ممثل لباقي المناطق، فلو لم يكن لمدينة اللد هذه الصفة التمثيلية من قبل، لاكتسبت هذه الصفة بواسطة هذه الخطوة. ولو دقّقنا في الشقّ الثاني من الرواية الخاصة بالتنظيمات الإدارية التي قام بها عمر في فلسطين لوجدنا فيها أيضاً ما يفسر ورود اسم «الرملة» بدلاً من مدينة اللّد. فعندما تذكر الرواية ما فعله الواليان اللذين وُلّيا على فلسطين قيل : «فنزل كل واحد منهما في عمله في الجنود الذين معه». مما يعني إقامة الجيش المرافق لكل منهما في المنطقة التابعة له، فإذا ما علمنا أن معسكر المسلمين أثناء عمليات الفتح التي سبقت زيارة الجابية كان في الرملة أو في ضاحية الرملة (٦٢)، فإنه من الجائز منطقياً أن يعسكر هذا الجيش الذي رافق علقمة بن حكيم (الوالي المعيّن)، في معسكر المسلمين القائم في الرملة، ولم تكن هنالك حاجة لأن يعسكر داخل مدينة اللّد. كما حصل فعلاً مع الجيش الذي دخل عمر بن الخطاب على رأسه مدينة القدس، والذي ضرب معسكره على جبل الزيتون خارج أسوار مدينة القدس ولم يقم في داخلها. فعندما جعلت الرملة لاحقاً عاصمة فلسطين فقد اضطربت ذاكرة الرواة فحدث هذا الخلط بين مدينة اللّد وبين مدينة الرملة بعد أن مرّ على هذه الخطوة أكثر من قرن من الزمان.

ويبدو أن تقسيم فلسطين إلى ولايتين لم يكن من منطلقات إدارية في هذه المرحلة، بل كان نابعاً من منطلقات عسكرية بحتة، حيث كانت بعض قطاعات الساحل الفلسطيني ما زالت تحت السيطرة البيزنطية وخاصة مدينتي قيسارية وعسقلان، وكانت عسقلان قد نقضت الصلح الذي عقده أهلها مع عمرو بن العاص مما اضطر العرب إلى إعادة احتلالها من جديد (٦٣). ولذلك أُلغي هذا التقسيم بعد وقت قصير، وبعد أن انتفت الحاجة من استمراره. حيث تَمَّ توحيد جزئي فلسطين لتصبح وحدة إدارية واحدة، وذلك ضمن التعديلات التي أجريت

على حدود الأجناد والتي أقرّها الخليفة عمر. وضمن هذا التعديل أصبحت فلسطين جنداً واحداً عاصمته مدينة القدس، وَعُيّن علقمة بن مجزّر الكناني والياً عليها (٦٤). وكان علقمة بن مجزّر صحابياً شارك في غزوات المسلمين قبل موت النبي وغزا بعد تبوك منطقة الداروم (أو الدارومة) في أطراف البلقاء شمالي وادي عَرَبة. وكان أحد القواد الذين كلفوا بمهاجمة فلسطين أيام أبي بكر، ثم أسهم في معركة اليرموك وحضر مؤتمر الجابية كغيره من القواد. واستمر علقمة والياً على فلسطين لأكثر من سنتين إلى أن استشهد خلال وقعة بحرية عند سواحل الحبشة، وكان إذّاك على رأس حملة شنّت على هذه المنطقة سنة ٢٠ ـ ٢١/ ٦٤٠ ـ ٦٤١ (٦٥).

تعاقب الولاة على فلسطين بعد موت علقمة بن مجزّر، ذكر منهم وال أقام في مدينة القدس اسمه عُبيد (لم يذكر اسمه الكامل ولم يذكر نسبه ويبدو أنه كان أحدً الموالي ـ مسلم من أصل غير عربي) ضرب وباء الطاعون مدينة القدس أثناء فترة حكمه (٦٦). ثم ذكر بعده عمير بن سعد الأزدي (٦٧). ثم تولى بعد ذلك الصحابي الفلسطيني المشهور تميم الدّاري (أحد بني الدّار المتفرعين عن قبيلة لخم التي كانت تقيم في منطقة الخليل وبيت لحم أيام الحكم البيزنطي في فلسطين)، حيث ذكر أنّه كان أميراً في بيت المقدس حين وَفدَ عليه زعيم كبرى القبائل في فلسطين، قبيلة جذام، رَوْح بن زنباع الجذامي الذي اشتهر بلقبه «سيّد أهل فلسطين» (٦٨). كما تولى إمارة فلسطين في هذه الفترة المبكرة من خلافة عمر الصحابي الفقيه عُبادة بن الصامت الأنصاري، والذي كان أوّل من تولى منصب القضاء على فلسطين أيضاً، حيث ظل في هذا المنصب إلى يوم وفاته حيث دفن في مقابر الحرم القدسي (٦٩).

وعندما جمع الخليفة عمر أجناد الشام معاً وجعلها ولاية واحدة تحت إمرة معاوية بن أبي سفيان، بعد أن مات أخوه يزيد بن أبي سفيان، فإنه استثنى جند فلسطين، وأبقاه جنداً مستقلاً عن ولاية الشام، ولم يدخله ضمن صلاحيات معاوية، وظل والي فلسطين يعيّن مباشرة من قبل الخلافة المركزية في المدينة (٧٠). فظلت فلسطين مستقلة ادارياً عن ولاية الشام طيلة خلافة عمر بن الخطاب، ولم تفقد استقلاليتها الإدارية إلاّ في سنة ٢٦/ ٦٤٦، أي بعد سنتين انقضتا من خلافة عثمان بن عفّان. وكان آخر من تولى منصب الإمارة في القدس من قبل عمر بن الخطاب هو الأمير عبد الرحمن بن علقمة بن مُجزِّر، الذي كان أبوه أول من وُلِّيَ في هذا المنصب (٧١). ولم تنتقل تبعية فلسطين الإدارية إلى معاوية إلا بعد موت عبد الرحمن بن علقمة المذكور، فأصبحت صلاحية تعيين أمراء فلسطين في يده. ولما قتل الخليفة عثمان سنة ٣٥/ ٦٥٥ كان والي فلسطين علقمة بن حكيم الكناني (٧٢)، أحد قواد الفتح الذي سبق لعمر وعيّنه على نصف جند فلسطين ضمن الترتيبات الإدارية المؤقّتة التي أشرنا إليه من قبل. وتورد المصادر اسم واليين آخرين، دون أن تحدد إن كانت فترة ولايتهما في أيام إمارة معاوية على بلاد الشام، قبل مقتل الخليفة عثمان، أو كانت في أيام خلافته على دولة الإسلام بعد مقتل علي بن أبي طالب، الخليفة الراشدي الرابع. فذكر أنّ سلامة بن

قيصر الحضرمي، كان عاملاً (والياً) على بيت المقدس لمعاوية بن أبي سفيان، ومات سلامة في مدينة القدس وقبره موجود بها. وكان سلامة بن قيصر أوّل من تولى الإمارة على بيت المقدس، ولاّه إياها عمر بن الخطاب بعد أن غادرها عائداً إلى المدينة في زيارته الأولى للمدينة. أما الوالي الثاني في هذه الفترة فكان اسمه عمرو بن سعيد، وهو رجل من الأنصار كان من صحابة معاوية الذين اصطحبوه من المدينة إلى بلاد الشام وكان من كبار أعوانه [٧٤] . وتطول قائمة أسماء الولاة الذين تولوا منصب «الإمارة» في فلسطين في مختلف الحقب التاريخية، حين كانت القدس عاصمة فلسطين مقرّاً لهؤلاء الولاة، قبل أن يتغير مقرّهم عندما نقلت العاصمة إلى مدينة الرملة. وقد حاولت بعض الدراسات الحديثة التصدي لهذا الموضوع. وكانت الدراسة التي نشرها الأستاذ أحمد سامح الخالدي رائدة في هذا المجال [٧٥]. ونشرت مجلة الأبحاث مقالة للأستاذ صالح أحمد العلي عن موظفي بلاد الشام في العهد الأموي، خاصة، ولم تتطرق إلى الفترات الإسلامية اللاحقة [٧٦]. فبالإضافة إلى كونها عمت كل ولايات الشام ولم تخصّ فلسطين أو غيرها من الأجناد دون غيره، فهي كذلك عامة في كافة أصناف الإداريين في حقول مختلفة كالشرطة والحرس والقضاء والحكام الإداريين وأصحاب الدواوين المختلفة. وأشار الأستاذ نبيه عاقل إلى بحث ماجستير غير مطبوع في مكتبة الجامعة الأمريكية في بيروت لموسى مصطفى، حيث استعان به في إيراد قائمة بولاة جنديّ الأردن وفلسطين [٧٧]. ومع أهمية هذين البحثين إلاّ أنهما لم يحصيا كل الولاة الذين تسنموا هذا المنصب. فقد أحصى العلي تسعة عشر والياً فقط، بينما أحصى موسى مصطفى واحداً وعشرين وال لا غير. أما ولاة جند الأردن فقد وصلوا عند العلي إلى ستة عشر والياً بينما أكملهم مصطفى موسى إلى سبعة عشر.

ولأغراض هذه الدراسة، فقد استطعت أن أُحصي ما يزيد على مائة وعشرين والياً للجندين في الحقب الإسلامية المختلفة التي سبقت الغزو الصليبي لفلسطين وبلاد الشام. ففي العهد الراشدي والأموي وحده أحصيت نَيّفاً وستّين والياً لجندي الأردن وفلسطين. وبلغ عددهم الأربعين في الفترة العباسية حتى قيام الدولة الفاطمية حين صار الجندان تابعان للخلافة في القاهرة. وزاد عددهما على العشرين في الفترة الفاطمية [٧٨].

(٥)

خلافاً لعواصم باقي ولايات الشام (حمص، دمشق وطبرّية)، استقطبت مدينة القدس، عاصمة فلسطين، اهتمام معاوية بن أبي سفيان، عندما كان ما زال أميراً على بلاد الشام في أيام خلافة عمر بن الخطاب وعثمان بن عفّان. ولم يكن هذا الاهتمام مقصوراً على الجانب الديني، فحسب، حيث كان هو الذي عَمَّر المسجد الأقصى الذي أنشأه عمر بن الخطاب أوّل مرة [٧٩]. بل كان لهذا الاهتمام بعد سياسي واضح؛ ولدينا من الأدلة ما يثبت كثرة تردّد معاوية على مدينة القدس، إن لم يكن يمضي معظم وقته فيها. فكثيراً ما كان يؤم المصلين

بمسجدها ويلقي خطبة الجمعة من على منبرها [٨٠]. وجدير بالتنويه أن خطبة الجمعة كانت مثلها مثل خطبة العيدين، من رموز السلطة السياسية في الإسلام إبان القرون الوسطى، إذ كان هذا الأمر مقصوراً على الخليفة أو على ولاة الأمصار، فلم يكن معاوية يُجمّع بالمصلين في المسجد الأقصى كمواطن عادي، أو كواحد من المؤمنين، وإنّما كأمير للمؤمنين في هذه الناحية. وهنالك أدلّة أخرى تؤكد قدم ارتباط معاوية بمدينة القدس أثناء ولايته على الشام، بل وتشير بقوّة إلى أنه كان مقيماً فيها وأنه جعلها مَقرّاً لإمارته. فقد جاء في الروايات أن معاوية تنازع مع عبادة بن الصامت الأنصاري، الذي تولى منصب الإمارة ومنصب القضاء في فلسطين، والذي كان يقيم في مدينة القدس، وإثر هذه المنازعة غادَر عبادة بن الصامت مدينة القدس، وتوجّه إلى المدينة المنورة محتجاً، وقد آلى على نفسه ألاّ يبقى في بلد يقيم به معاوية. فقد روي عن قُبيصة بن ذؤيب أن عبادة أنكر على معاوية شيئاً فقال: «لا أُساكِنُكَ بأرض» فرحل إلى المدينة وقدم على عمر بن الخطاب، الذي أعاده إلى القدس بعد أن جَرّد معاويةَ من صلاحياته على هذا الوالي [٨١].

وبرزت أهمية القدس السياسية في الفترة التي أعقبت مقتل الخليفة عثمان بن عفان (ذو الحجّة/ ٣٥هـ ١٧/حزيران سنة ٦٥٦)، عندما رفض معاوية أن يبايع لعلي بن أبي طالب بالخلافة، وأخذ يعدّ العُدّة للثأر لمقتل عثمان والانتقام من المسؤولين عن قتله وعلى رأسهم علي بن أبي طالب الخليفة الجديد. فقد عرف أن معاوية اتخذ مدينة القدس مقرّاً له إبان هذه الأزمة، وأخذ يجنّد شيوخ العرب في فلسطين وفي بلاد الشام لدعم موقفه وتأييد مطالبه، وكان يستقبل رؤوس الناس بها. وكان من أبرز الذين أتوا إليه، قائد جيوش الفتح عمرو بن العاص ووالي مِصر السابق والذي عزله عثمان عن منصبه، فاعتزل في قصره وضيعته في فلسطين (وهو قَصر عجلان في السَّبع فيما بين عسقلان وبيت جبرين، وليس في مدينة بئر السّبع الذي يرد ذكرها في الكتاب المقدس) يتحيّن الفرصة المواتية. فلما وصل مدينة القدس أخذ في مفاوضة معاوية، وهو ما أسفر عن التحالف الذي جرى بين الزعيمين ووقّع فيها [٨٢].

وعلى ثرى فلسطين وفي رحاب الحرم القدسي الشريف جرى أحد أهم الأحداث السياسية التي غيّرت صورة نظام الحكم في الإسلام، عندما ألغي نظام «الخلافة الراشدة» واستبدل بنظام وراثي شبيه بالنظام الملكي الوراثي. فبعد أن انتهت المواجهة العسكرية في صفّين دون أن تسفر عن نتائج حاسمة، عاد الطرفان المتنازعان كلٌّ إلى قاعدة ملكه فعاد عليّ إلى الكوفة في العراق، وعاد معاوية بن أبي سفيان إلى مدينة القدس في فلسطين انتظاراً لقرارات التحكيم الذي اتفق على عقده في قرية أُذْرُح القريبة من دُومة الجَنْدَل.

وبغضّ النظر عن الملابسات السياسية التي جرت على ساحتي العراق وبلاد الشام بعد فشل مؤتمر التحكيم، فقد خطا معاوية خطوته الجريئة بل والإنقلابية على الصعيد السياسي الإسلامي. حيث أعلن نفسه خليفة المسلمين وتلقب باللقب الرسمي «أمير المؤمنين» من على

منبر المسجد الأقصى في القدس، وبايعه أهل الشام وكان ذلك في سنة ٤٠ / ٦٦٠ بعد مقتل علي بن أبي طالب (٨٣). وقد أكّدت المصادر التاريخية السريانية حدوث هذه البيعة في مدينة القدس وزوّدتنا بتفاصيل إضافية لم تشتمل عليها المصادر العربية، إذ روى صاحب الحولية الأرمنية أن معاوية قام بعد أن تلقى يمين الولاء (البيعة) بجولة على بعض الأماكن المسيحية المقدّسة، فصعد إلى الجُلْجُلَة (Golgotha) وصلى هناك، ثم انتقل إلى الجسمانية (Gethsemane) ومن هناك إنحدر إلى قبر القدّيسة مريم وصلّى فيه (٨٤). ويلاحظ أن مؤلف الحولية الأرمنية يورد تاريخين مبكرين لتتويج معاوية (أي إعلان خلافته) سبقا سنة ٤٠ / ٦٦٠م، ولكن هذه الحقيقة لا تضعف من مصداقية هذا التقرير بقدر ما تعززها، إذ يروي الطبري عن أبي مِخْنَف في أحداث سنة ٣٧ / ٦٥٧ أن عمرو بن العاص وأهل الشام لما عادوا من أذْرُح بعد التحكيم بايعوا معاوية بالخلافة: «ثم انصرف عمرو وأهل الشام إلى معاوية وسلّموا عليه بالخلافة» (٨٥). وإذا كان لزيارة معاوية لكنائس مدينة القدس من معنى في يوم تتويجه، فإن المعنى السياسي أول ما يتبادر إلى الذهن، حيث أراد معاوية أن يكسب رضا مسيحيي بلاد الشام العرب الذين كانوا يشكلون الغالبية الساحقة للسكان في هذه الفترة المبكرة من تاريخ المنطقة، وهو عمل سياسي من الدرجة الأولى.

وفي هذه الفترة أمر معاوية بضرب النقود الإسلامية، الذهبية والفضية على حدّ سواء، ولكن هذه العُملة لم تلق رواجاً بين الناس لأنها كانت تخلو من شارة الصليب، التي كانت منقوشة على الدنانير البيزنطية (٨٦). ولعّل الدنانير الذهبية التي كانت تحمل كلمتي «إيليا فلسطين» والتي عثر عليها مؤخراً (٨٧)، إنما تعود إلى هذه الفترة. وقد بات من المُرجّح أن المجمّع الإداري، والمكوّن من البنايات الست التي تمّ اكتشافها في الجنوب وفي الجنوب الغربي من الحَرَم، بما فيها قصر الخلافة نفسه (aulé tou amiralmoumnin) قد أقيمت بمبادرة من معاوية بن أبي سفيان (٨٨). ولعلّه مما يؤكّد أن هذا القصر وباقي أبنية المجمع الإداري قد أنشئت أيام حكم معاوية، هو الموضع الذي بنيت فيه قبليّ المسجد الأقصى. وكان هذا النمط من المؤسسات الإدارية غير معروف قبل ذلك لا في فلسطين ولا في غيرها من الولايات الإسلامية. وإنما استحدث في أيام معاوية. فقد ورد في خبر تمصير البصرة أن عتبة بن غزوان (أول وال عليها أيام عمر بن الخطاب) لما شرع في انشاء البصرة المدينة ـ المعسكر، بنى دار الإمارة أَمام المسجد، فكان الإمام (الذي يؤم المصلين إن كان الأمير أو من ينوب عنه) إذا جاء للصلاة تخطاهم إلى القبلة، فكان ذلك مدعاةً إلى الحَرَج. فلمّا عَيّن معاوية زياد بن أبيه والياً على البصرة، لم يَرُقْ ذلك في عينه فقال: «لا ينبغي للإمام أن يتخطّى الناس». فحوّل دار الإمارة من الدهناء إلى قبلة المسجد، فكان الامام يخرج من الدّار في الباب الذي في حائط القبلة (٨٩). فكان بناء دار الإمارة قبلي المسجد (أي إلى جهة القبلة) خطة معمارية أموية بودر إليها أيام معاوية ولم تكن معمولاً بها قبل ذلك، ويبدو أنها كانت خطة عامة في كل الولايات ولم تقتصر على جند فلسطين وولاية البصرة وحدهما.

فإذا كان إعلان معاوية نفسه خليفة على المسلمين في مدينة القدس قد أضفى على هذه المدينة بعداً سياسياً إقليمياً، فإن إقامة المؤسسات الإدارية فيها وفي الجهة المشار إليها جنوبي المسجد الأقصى وفي جهته الجنوبية الغربية، قد أكّدَ بما لا يَدَع مجالاً للشّك أن مدينة القدس كانت العاصمة السياسية لفلسطين إبّان هذه الحقبة التاريخية.

ولعلّه مما يزيد في تأكيد هذه الحقيقة أن مدينة القدس ظلت موضع اهتمام خلفاء بني أمية، إذ شقت إليها طرق جديدة، وتمَّ اصلاح الطرق القديمة التي كانت تؤدي إليها، وكان من أهمها الطريق الذي يربط بينها وبين مدينة دمشق. يؤكد ذلك العثور على بعض الصوًى (حجارة المِيل) على الطرق الذي أمر الخليفة عبد الملك بشقها أو بإصلاحها وتسويتها [٩٠].

عزّز بناء قصر الخلافة في مدينة القدس ارتباط معاوية بهذه المدينة، مع العلم أنه كان قبل ذلك ومنذ أيام إمارته على بلاد الشام، قد بنى داراً للإمارة في مدينة دمشق، وبنى فيها قُبّةً خضراء فعرفت الدار بهذه القبّة [٩١]. ومع ذلك فقد كان معاوية يقيم في مدينة القدس بعد بيعته بالخلافة، فكان يستقبل فيها الوفود [٩٢]. ويجتمع بعلمائها وفقهائها، حيث ورد في الأخبار أنه عاد شداد بن أوس (وهو ابن أخي شاعر النبوة الأنصاري حسان بن ثابت) في مرضه، وكان شداد حبيساً في منزله لأنه أقعده المرض عن الخروج من بيته، ومعروف أن هذا الصحابي نزل مدينة القدس ومات بها وبها دفن [٩٣].

وكان القاصي والداني يعلم أن معاوية مقيم في مدينة القدس، فعندما دَبّر الخوارج مؤامرة اغتيال قادة المسلمين الكبار وهم علي ومعاوية وعمرو بن العاص ووزعوا المهام فيما بينهم، فذهبت كل مجموعة إلى غايتها، توجهت المجموعة المكلفة باغتيال معاوية بقيادة البُرَك بن عبد الله (al - Burak) إلى فلسطين يؤمون مدينة القدس حيث مقَرّ معاوية، وفاجأوا معاوية ساجداً أمام المحراب في صلاة الفجر، فضربوه ولكن لم يصيبوا منه مقتلاً فنجا من الموت [٩٤]. وكان معاوية بالإضافة إلى ذلك شديد الإرتباط بفلسطين فكان يقضي فصول الشتاء على أرضها، حيث بنى قصراً في ضيعته بالصِّنْبَرَة (al - Sinnabra) على بعد أميال قليلة جنوبي بحيرة طبرية [٩٥].

ومن الجدير بالتنويه في هذا الصدد أن لفظة «الشّام» كمصطلح جغرافي وإداري في آن واحد، لم يكن مقصوراً على كل الإقليم الذي ضمّ كل أجناد الشام، بل كان يطلق أحياناً على فلسطين دون غيرها من الأجناد. وقد انعكس هذا المفهوم ببعده الجغرافي الإقليمي في التراث الديني عند يهود القرون الوسطى، وانعكس أيضاً في الوعي الجغرافي عند أهل مصر في الفترة ذاتها والفترة التي تلتها [٩٦]. وعلى هذا الأساس فإن ورود هذا المصطلح في المصادر، قد يعني أحياناً جند فلسطين، وقد يعني أحياناً أخرى أجناد الإقليم كلها أو جند دمشق على وجه التحديد، وهو الاسم المرادف لمدينة دمشق في أيامنا هذه في أفواه أهل سوريا ولبنان وفلسطين والأردن.

رأى الأمويون في بلاد الشام وحدة بلدانية واحدة كما أشار إلى ذلك معظم الجغرافيين

العرب [٩٧]. فحين نتتبع سِيَر خلفاء هذه الأسرة والأماكن التي بويعوا أو ماتوا أو عاشوا فيها نجد في ذلك الدليل على هذه الرؤية لديهم. فكانت قصورهم تنتشر من ضواحي حلب في الشمال وحتى بئر السبع في جنوب فلسطين، حيث كانوا يتلقون البيعة في بعض هذه المواقع ويفارقون الحياة في مواقع أخرى [٩٨].

وعلى الرغم من اتساع رقعة بلاد الشام وتعدد ولاياتها وكثرة مدنها، إلا أن جند فلسطين كان الجند الأثير عند أبناء الأسرة الأموية الحاكمة، خلفائها وامرائها على حدّ سواء، وكان لها حصة الأسد في هذا المضمار. فجعل مروان بن الحكم، مؤسس الفرع المرواني في الأسرة، الصنَّبرَة الآنفة الذكر مقرّاً له بعد أن بويع بالخلافة، وظلّ بها ولم يبرحها حتى مات، وبها بايع لولديه عبد الملك وعبد العزيز بولاية العهد [٩٩]. وفي حياة أبيه تولّى عبد الملك إمارة فلسطين واتخذ من مدينة القدس مقرّاً له [١٠٠]. وبالرغم من أنّ الوليد بن عبد الملك لم يبايع في فلسطين إلاّ أنه كان يستقبل وفود المبايعين في مدينة القدس، كما شهد بذلك الفرزدق في احدى قصائده [١٠١]. وبسبب المكانة الخاصة التي حظيت بها فلسطين في نفوس بني أمية، فقد حرص الخلفاء على أن يكون ولاة هذا الجند من أبنائهم الأمراء سواء كانوا مرشحين للخلافة، كيزيد بن معاوية، وعبد الملك بن مروان وابنه سليمان، وسواء كانوا من جمهور الأمراء في الأسرة. فذكر بالإضافة إلى من أشرنا إليهم، أبان بن مروان بن الحكم (أخو عبد الملك) وذكر ابنا عبد الملك سعيد وسليمان، وذكر ابن لسليمان هو يزيد بن سليمان [١٠٢].

(٦)

لم تكن بيعة معاوية بالخلافة في مدينة القدس، حدثاً عابراً على مسرح الحدث السياسي في بلاد الشام والدولة الإسلامية بأسرها. إذ تبعت تلك البيعة بيعة مماثلة لا تقل عنها أهمية. كان ذلك عندما بويع الخليفة عبد الملك بن مروان بالخلافة سنة ٦٨٥م في مدينة القدس [١٠٣].

ويمكن أن نفسّر خطوة عبد الملك هذه على أنها استمرار للخطّ السياسي الثابت الذي تبناه من قبل معاوية بن أبي سفيان ووريثه في الخلافة ابنه يزيد بن معاوية، تجاه فلسطين وتجاه أهل فلسطين، بشطريها الشمالي والجنوبي (واللذين شكلا ما يعرف بجندي الأردن وفلسطين الإسلاميين). فالظروف السياسية التي أحاطت بهذه البيعة كانت شبيهة إلى حدّ كبير بالظروف السياسية التي أحاطت ببيعة معاوية في حينه؛ إذ كانت تعصف بالمنطقة في كلا الحالتين حرب أهلية، كان يقودها في المرة السابقة الخصمان السياسيان المتنافسان على الحكم، علي ومعاوية، وكان يقودها هذه المرة متنافسان جديدان هما عبد الملك بن مروان وعبد الله بن الزبير.

فكما كان معاوية يدرك الأهمية الاستراتيجية لجند فلسطين، والأهمية العسكرية لمقاتلي هذا الجند من أبناء القبائل العربية التي تسكن فيه، وخاصة قبائل كلب، وجذام وكِندة،

وضرورة الحفاظ على ولائهم له ودعمهم لسياسته، وهو ما حدث يوم صِفّين [١٠٤]. كان عبد الملك يدرك هو الآخر تلك الأهمية، وهو ما أثبته الفلسطينيون مرة أخرى حين أنقذوا الحكم الأموي من الانهيار بعد موت يزيد بن معاوية، فكانوا هم الذين أتوا بمروان بن الحكم والد عبد الملك ونصّبوه خليفة في مؤتمر الجابية، وهم الذين أطاحوا بالتمرّد العارم الذي قاده الضحّاك بن قيس في أجناد الشام الأخرى وثبتوا بذلك خلافة بني أمية بدءاً في بلاد الشام ثم، بعد ذلك في ولايات الدولة الإسلامية الأخرى [١٠٥]. ولا بدّ من التذكير في هذا السياق، أن فلسطين كانت بالنسبة لعبد الملك نقطة الانطلاق إلى حياته السياسية الحافلة، فعلى أرضها، في الصنبّرة، عانى تجربته السياسية الأولى كوليّ للعهد، وكانت في مدينة القدس أول تجربة عاناها في العمل السياسي، كوالٍ لجند فلسطين، فكان مثلها على هذا الصعيد كمثل الحاضنة المعطاء الرؤوم.

استمرت مدينة القدس بعد بيعة عبد الملك عاصمة لجند فلسطين ما يقرب من أربعين عاماً أخرى، ولكنها ارتقت درجة أخرى في السّلم السياسي بعد موت الوليد بن عبد الملك سنة ٧١٥م. فلمّا وصل نعيه إلى أخيه سليمان بن عبد الملك، وليّ عهده ومرشح الخلافة من بعده [١٠٦]، توجّه إلى بيت المقدس واتخذها له منزلاً. فيروي ابن عساكر باسناد عن كبار القادة العسكريين في جيش الخليفة سليمان فيقول: «إنّ الوليد لمّا مات وبويع لسليمان، أتته بيعة الأجناد وهو بمشارف البلقاء. فأتى بيت المقدس وأتته الوفود بالبيعة، فلم يروا وفادة كانت أهنأ من الوفادة إليه؛ كان يجلس في قبّة من صحن مسجد بيت المقدس ممّا يلي الصخرة، قد بسطت البسط بين يديّ قبّته عليها النمارق والكراسي، فيجلس ويأذن للناس، فيجلس الناس على الكراسي والوسائد والكساء، وآنية الذهب والفضّة وكُتّاب الدواوين بين يديه، فيدخل وفد الجند ويتقدم صاحبهم...». ثم يردف ذلك برواية أخرى فيقول: «فحدّث من أدرك ذلك أن سليمانَ هَمَّ بالإقامة ببيت المقدس، واتخذها منزلاً، وجمع الناس والأموال بها» [١٠٧].

إن رواية ابن عساكر التي نقلها على ما يبدو عن ابن المُرجّى الذي مات قبله بقرن من الزمان تقريباً، لتقطع بأن سليمان قد قرّر الإقامة في مدينة القدس، عندما يقول فيها «واتخذّها منزلاً»، ويزداد الأمر تأكيداً في قوله: «وجمع الناس والأموال بها». وهي عبارة تدّل على نقل الموظفين والدواوين إليها. فهو لم يقم في القدس لاستقبال وفود المبايعين فحسب، إلاّ أنه كان يعالج قضايا المراجعين ويُصرّف أمور الدولة مستعيناً بالكتاب (كبار الموظفين) وبخزينة الدولة التي نقلت إليها. فكان ممّن قدم إليه، قواد النواحي وولاة الولايات، كموسى بن نصير، والي الأندلس وشمال افريقيةَ، وقدم عليه أخوه مسلمة بن عبد الملك قائد الجبهة البيزنطية، ليضعوا أمامه هموم ولاياتهم. وكان سليمان في القدس أيضاً، عندما تقول الرواية بأن خبر غزوة بيزنطية على ساحل حمص قد بلغه، فَعقد مجلساً استشارياً مع قواده واتخذ القرار بغزو القسطنطينية ليضع حدّاً لتماديات البيزنطيين [١٠٨].

ومرة أخرى نجد في شعر الفرزدق ما يوثّق خبر إقامة الخليفة سليمان في مدينة القدس،

فيقول في احدى قصائده التي يمدح بها هذا الخليفة وقد جاء من البصرة إلى بيت المقدس ليقدم التهنئة ويعلن الولاء للخليفة الجديد :

«وبالمسجد الأَقصى الإمامُ الذي اهتدى به من قلوبِ المُمْترينَ ضَلالُها» (١٠٩) .

ثم يقدم الفرزدق في موضع آخر من ديوانه دليلاً آخَرَ على إقامة الخليفة سليمان بمدينة القدس، حين يصف في قصيدة أخرى بعض معالم الطريق التي سلكها من العراق إلى فلسطين فيقول:

«لَوى ابن أبي الرَّقْراق عَيْنَيه بَعدما دَنا من أَعالي إيليّا وَغَوّرا» (١١٠)

أما مغادرة سليمان لمدينة القدس، فلم تأت لأن سليمان تراجع عن قراره السابق بالإقامة في مدينة القدس، كما تَوهَّم بعض الباحثين، بل تركها لكي يحشد القوات ويجنّد الجنود في أجناد الشام الأخرى استعداداً للحملة العسكرية لحصار القسطنطينية، بعد أن اتخذ قرار هذه الغزوة في مجلسه الحربي الذي عقده في بيت المقدس. فوصل إلى دمشق حيث عَبَّأ مقاتلة الديوان، ومن هناك خرج إلى دابق، وكانت دابق دائماً هي المعسكر المتقدم التي تنطلق منه الحملات العسكرية ضد الأراضي البيزنطية، وكانت العادة أن ينزل خلفاء بني أمية وأمراؤهم هذا الموقع قريباً من خطوط القتال مع العدو البيزنطي. وبسبب الصعوبات التي اكتنفت هذه الحملة طالت مدة بقاء سليمان في دابق، فوافته المنيّة وهو مقيم بها ينتظر نتائج الغزوة (١١١).

وبعد وفاة سليمان، بوقت غير محدد، جمع الخليفة عمر بن عبد العزيز الذي تولى الخلافة بعد ابن عمه، عُمَّال سليمان (حكام النواحي والولايات) في مدينة القدس لتتمّ محاسبتهم هناك (١١٢). وفي هذا أكثر من دليل على أن القدس ظلت عاصمة للخلافة (للدولة) بعد سليمان أيضاً، حيث لا يمكن لعمر أن يجري هذه المحاسبة إلا بتوفر الوثائق والسجلات والمعاملات والقيود الرسمية، وهو ما كان ينطوي على نقل الدواوين إلى القدس من قبل سليمان.

لم تكن خطوة سليمان بن عبد الملك في اتخاذ مدينة القدس مقراً للخلافة، بدون سابقة تاريخية، إذ أشرنا من قبل إلى إقامة معاوية بها أيّام إمارته على بلاد الشام كما أيام خلافته لدولة الإسلام. إن هذه الخطوة بكل بساطة، تعني أمراً واحداً وهو تحويل مدينة القدس إلى عاصمة الدولة، عاصمة الخلافة الإسلامية، شأنها في ذلك شأن المدينة المنورة حين كانت مستقراً للخلفاء الراشدين الثلاثة الأوائل. وكشأن مدينة الكوفة حين انتقل إليها علي بن أبي طالب وجعلها مقراً لخلافته. وهو الشيء ذاته الذي حدث أكثر من مرة بعد زوال الدولة الأموية وقيام الدولة العباسية، حيث كانت تنتقل عاصمة الخلافة إلى حيث يقيم الخليفة، لأن الخليفة كان يمثل كافة مؤسسات الدولة، فحيثما حَلّ كانت هذه المؤسسات تنتقل معه. وعلى هذا الأساس تغيرت عاصمة العباسيين أكثر من مرة وفي أكثر من حقبة تاريخية؛ فكانت الكوفة عاصمة العباسيين أيام العباسيين، وفي خلافة أبي جعفر المنصور نقلت العاصمة إلى بغداد، ثم نقلها المعتصم إلى سامرّا، ثم عادت بعد ذلك إلى بغداد.

أما قصة الرملة، فلا تنفي قيام العاصمة في مدينة القدس، فقد قدّمنا أن سليمان بن عبد الملك حين كان والياً على فلسطين أيام خلافة أخيه الوليد (٧٠٥ ـ ٧١٥) شرع في تمصير الرملة، وبمعنى آخر بدأ في انشاء الأبنية الملائمة لينقل إليها مؤسسات الإدارة في فلسطين، فبنى الدار، وهي بالضرورة دار الإمارة، التي تشتمل على كافة المؤسسات الإدارية، أو ما سمّيناه بالمجُمّع الإداري. وبنى قصره، ولعله القصر الخاص به وبأسرته وحاشيته. إلاّ أنه لم يتممّ بناء المسجد، لا أيام امارته ولا أيام خلافته التي استمرت ما يقرب من ثلاث سنوات. ولم يتممّ بناء المسجد إلاّ عمر بن عبد العزيز بعد وفاة سليمان [١١٣] . وإذا كان هذا المسجد هو نفسه الجامع الأبيض، فإن اتمامه لم يحصل إلاّ في أيام خلافة هشام (٧٢٤ ـ ٧٤٣) [١١٤]. بمعنى آخر أن الرملة لم تتحول رسمياً عاصمة لفلسطين إلا أيام عمر بن عبد العزيز إذا ما أخذنا برواية البلاذري، أو أن تحويلها إلى عاصمة لفلسطين بدلاً من مدينة القدس، قد تأخر إلى ما بعد تولّي هشام بن عبد الملك للخلافة، إذا ما أخذنا برواية المقدسي. كل ذلك لأن وجود المسجد إلى جانب دار الإمارة كان ضرورة حتمية لإقامة «الأمير» أو الوالي الإداري للولاية في المِصْر لممارسة صلاحياته كما بيّنا من قبل. وبالإضافة إلى ذلك فلو كانت هذه الشروط متوفرة في الرملة عندما انتقلت الخلافة إلى سليمان لما كان سليمان مضطراً إلى التوجه لمدينة القدس والإقامة بها.

على ضوء ذلك، فإننا نستطيع أن نجزم أن مدينة القدس ظلت عاصمة لفلسطين منذ أن مَصَّرها عمر بن الخطاب بعد فتح فلسطين وبلاد الشام وحتى أُتِمّ بناء مسجد الرملة إنْ في خلافة عمر بن عبد العزيز (٧١٧ ـ ٧٢٠)، وإنْ في وقت متأخر بعد ذلك في إبّان خلافة هشام بن عبد الملك (٧٢٤ ـ ٧٤٣).

الحواشي :

(١) انظر في هذا الصدد كتاب :

Whitelam Keith, The Invention of Ancient Israel, The Silencing of Palestinian History, N.Y.1996.

(2) Sharon M. “Processes of Destruction and Nomadisation in Palestine Under Islamic Rule, (633 - 1517) “Notes and Studies on the History of the Holy Land Under Islamic Rule, (ed. by Sharon M.), Jerusalem, 1976, pp. 9-23 (Hebrow).

(3) Prawer J. , The Latin Kingdom of Jerusalem, European Colonialism in the Middle Ages, (London 1972), p. 30.

(٤) ياقوت الحموي، معجم البلدان، (بيروت، دون تاريخ)، مادة : «عواصم»؛ ابن خلّكان، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، بيروت ١٩٧٨، ج٣ ص٣٦٥؛ البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، فتوح البلدان، تحقيق صلاح

الدين المنجّد، القاهرة ١٩٥٦ ـ ١٩٥٧، ص ١٥٦.

(٥) المقدّسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، (تحقيق M. J. De Goeje)، ليدن، (الطبعة الثانية) ١٩٠٦، ص ١١٩.

(٦) الأصطخري، ابراهيم الفارسي، مَسَالِك المالك، (تحقيق M. J. De Goeje)، ليدن، ١٩٢٧، ص٨٦.

(٧) المقدّسي، مصدر سبق ذكره، ص ٤٢٩.

(٨) الإصطخري، مصدر سبق ذكره، ص ص ٦٦, ٣١٦, ٣٢٣.

(٩) المصدر نفسه، ص ص ٥٨, ٥٦, ٣٢٦.

(١٠) المقدّسي، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٥٥, ١٦٤, ٣٠٥, ٣٧٧, ٤٢٦؛ اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب، كتاب البلدان، (تحقيق M. J. De Goeje)، ليدن، ١٨٩١، ص ص ١١٦, ١١٧.

(١١) الأصطخري، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٨،

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

(١٣) كتاب البلدان، ص ١١٦؛ الأصطخري، مصدر سبق ذكره، ص ص ٥٦, ٥٨, ٦١؛ المقدّسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٤.

(١٤) ياقوت الحموي، مصدر سبق ذكره، ج ٤، ص ٢٧٤.

(١٥) كتاب البلدان، ص ١١٦.

(١٦) المقدّسي، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٧٦ ـ ١٧٧.

(١٧) ياقوت الحموي، مصدر سبق ذكره، مادة «عمواس»

(١٨) فتوح البلدان، ص ١٧٠.

(١٩) عند حدود فلسطين بعد الفتح الإسلامي، وعن ملابسات تقسيم إقليم بلاد الشام إلى وحدات جيو ـ سياسية وإدارية وعن مصطلح «جُنْد» / «أَجناد» انظر:

Le Strange, Palestine Under the Moslems, (New York), (no date), pp. 28 - 30; Nickola Ziyadeh, “The Adminstrative Development in Syria Between the Arab and the Byzantines”, The Fourth Conference on the History of Bilad al-Sham, Amman 1986, pp. 95 - 137; Asaf M., The History of Arab Rule in Palestine, (Tel Aviv 1953), pp. 200 - 203; Shahid Irfan, “The Jund System in Bilad al - Sham : Its Origin”, Proceedings of the Symposium on Bilad al - Sham During the Byzantine Period, Amman 1986, vol. II, pp.45 - 52

وقارن أيضاً : ياقوت الحموي، مصدر سبق ذكره، مادّة : «فلسطين»؛ وفيات الأعيان، ج ٤ ص ١٧٨؛ المقدّسي، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٥٥, ١٧٣؛ الحِمْيرَي، محمد بن عبد المنعم، الروض المعطار في خبر الأقطار، (تحقيق إحسان عباس)، بيروت ١٩٧٥، ص ٢١.

(20) Gil M. Palestine During the First Muslim Period 634 - 1099, Tel - Aviv 1983, (in Hebrew), p. 91.

(٢١) عن التاريخ الذي شرع فيه الخليفة سليمان بن عبد الملك أثناء ولايته على جُنْد فلسطين، بتمصير مدينة الرمّلة، أنظر : العيون والحدائق (لمؤلف مجهول)، ج٣ ص٣٤.

(22) Sivan Emanuel, "The Sanctity of Jerusalem in Islam", Notes and Studies on the History of the Holy Land, op. cit., pp. 35 - 42.

(23) Sivan E., "The Beginnings of the Fada'il Literature", Israel Oriental Studies, vol. I, (1971), pp. 263 - 271.

(24) Asaf M., op. cit, p. 47

(25) Goitein S. D., "Jerusalem During the Arab Period", Jerusalem Since the Second Temple to the Modern Times, (ed. Ben Arieh), Jerusalem 1981, pp. 71 - 96 (in Hebrew); idem: "al-Kuds", Encyclopaedia of Islamm (new ed.).

(26) Gil M. op. cit., p. 87.

(27) Goitein S. D., op. cit,

(٢٨) شوفاني إلياس، الموجز في تاريخ فلسطين السياسي (منذ فجر التاريخ حتى سنة ١٩٤٩)، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ١٩٩٦، ص١٦٦.

(٢٩) الدّوري عبد العزيز، «القدس في الفترة الإسلامية»، القدس في التاريخ، (تحرير كامل العسلي)، عمان ١٩٩٢، ص ص ١٣١ – ١٥٨.

(٣٠) المقدّسي، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٦٥ ـ ١٦٧.

(٣١) فتوح البلدان، ص ص ٣٣٨ ـ ٣٤٠.

(٣٢) الدّوري عبد العزيز، مصدر سبق ذكره.

(٣٣) ابن المُرجَّى، أبو المعالي المُشرّف، فضائل بيت المقدس والخليل وفضائل الشّام، (تحقيق ع. لفني)، شفاعمرو (فلسطين)، دار المشرق، ١٩٩٥ ص ٢٢٦.

(٣٤) ابن منظور، المصري الافريقي، لسان العرب، مادّة : «همم».

(35) Lammens H., "al- Djabiya", Encyclopaedia of Islam, (newed.).

(٣٦) إبن عساكر، تهذيب تاريخ مدينة دمشق، (بعناية، أ. بدران)، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٧٩، ج ٦ ص ص ٣٠٢ ـ ٣٠٣، السُّهَيْلي، عبد الرحمن، الروض الأُنُف في شرح السيّرة النبويّة، (تحقيق عبد الرحمن الوكيل)، القاهرة، ١٩٦٧ ـ ١٩٩٠، ج ٦ ص ٥٨١؛ ابن كثير، اسماعيل بن عمر، أبو الفداء، البداية والنهاية، (الطبعة الرابعة، بيروت ١٩٨١)، ج٧ ص ٧٩.

(37) Doeje M. J., Memoire sur la conquete de la Syria, Leiden, 1900, pp. 137 - 138; Becker C. H., "The Expantion of the Saracens", Cambridge Medieval History, (4 th ed. 1957), vol. III, pp. 329 - 364; stratos, A.N., Byzantium in the seventh Century 634 - 664, (tr. Harry T. Hionides), Amsterdam 1971, pp. 80 - 81; Muir W., The Caliphate, Rise, Decline and Fall, (ed. Weir T. H), Edinburgh 1924, pp. 135

- 136; Hill D. R., The Termination of Hostilities in the Early Arab Conquest, (London 1971), p. 83;

حِتّي فيليب، تاريخ العرب، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٦٢، ج١ ص ٢٠٦. وفي رواية نادرة عن محمد بن شهاب الزهري الذي عاش في الشام وتوفي بها، يرد أن ترتيبات عمر بن الخطاب الإدارية لم تحدث أثناء زيارته للجابية، وأنها حدثت بعد ذلك بكثير، وأنها جرت قبل وفاة الخليفة عمر بعام واحد فقط، عندما كان في مقرّ الخلافة الراشدة بالمدينة المنّورة. انظر: ابن منظور المصري الافريقي، مختصر تاريخ مدينة دمشق، (٢٩ مجلداً) ، دمشق ١٩٨٤ ـ ١٩٨٨، ج ١٨ ص ٣١٩. ولكن هذه الرواية تتناقض مع الرواية المجمع عليها أن الترتيبات الإدارية قد وضع عمر خطوطها العريضة أثناء زيارته لمعسكر المسلمين في الجابية (جابية الجولان).

(٣٨) ابن أبي شَيْبَة، المُصَنّف، (بومبي / الهند ١٩٧٩ ـ ١٩٨٣)، ١٥ مجلداً، ج١٣، ص ص ٤٠ – ٤١؛ الأزدي، محمد بن عبد الله، تاريخ فتوح الشّام، (تحقيق أ. عامر) القاهرة، ١٩٧٠، ص ٢٥٧.

(٣٩) أبو عبيد، القاسم بن سلاّم، الأموال، (تحقيق محمد خليل هرّاس)، القاهرة، ١٩٦٨، ص ص ٢٢٤, ٢٢٥؛ فتوح البلدان، ص ١٦٥؛ ابن كثير، مصدر سبق ذكره، ج ٧ ص ص ٢٣ ـ ٢٥, ٥٦, ٥٧؛ الأزدي، مصدر سبق ذكره، ص ص ٢٤٦ ـ ٢٥٩؛ الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، (تحقيق (M. J. De Goeje)، ليدن، ١٨٧٩ ـ ١٩٠١، ج١ ص ٢٤٠٣ ـ ٢٤٠٧؛ ابن حُبَيْش، كتاب ذكر الغزوات، (مخطوطة) : Ms. Or. 343, Leiden، ورقة : ٩٢أ، ٩٦أ ـ ٩٦ ب ؛ الحنبلي، مجير الدين، الأُنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، (مكتبة المحتسب عمّان، ١٩٧٣)، ج١ ص ص ٢٤٨ ـ ٢٥٧؛ ابن عساكر، مصدر سبق ذكره، ج ٥ ص ٣٢.

(٤٠) ابن حبيش (مخ)، مصدر سبق ذكره، ورقة : ٩٦أ ـ ٩٦ ب؛ الطبري، مصدر سبق ذكره، ج ١ ص ٢٤٠٧؛ ابن كثير، مصدر سبق ذكره، ج ٧ ص ٥٦؛ الأُنْس الجليل، ج ١ ص ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠؛ ابن جعفر، قدامة، الخراج وصناعة الكتابة، (تحقيق م. زبيدي)، بغداد، ١٩٨١، ص ٣٠٠.

(٤١) الأموال، ص ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥؛ السهيلي، مصدر سبق ذكره، ج٦ ص ٥٨١.

(42) Kaegi W., Byzantium and the Early Islamic Conquests, (Cambridge 1992), pp. 148 - 149; Danial Sahas, “Patriarch Sophronins, the Caliph Mmar and the Conquest of Jerusalem”, The Muslim - Frankish Struggle on Palestine in the Middle - Ages”, (ed. Hadiya Dajani Shakil), Beirut, 1994, pp. 53 - 77; Donner F., The Early Islamic Conquests, (Princeton 1981), pp. 148 - 149.

(43) Danial Sahas, op. cit., 53 - 77.

(44) Goitein S. D., op. cit.

(٤٥) شعبان، محمد عبد الحي، صدر الإسلام والدولة الأموية، ٦٠٠ ـ ٧٥٠ (١٣٢ هـ)، بيروت، ١٩٨٣، ص ص ٦٩ – ٧٠.

(٤٦) الأُنس الجليل، ج ١ ص ٢٥٥؛ الأموال، ص ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

(٤٧) المقدّسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٢؛ Donner F., op. cit., p. 147.

(٤٨) فتوح البلدان، ص ١٦٥؛ اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب، تاريخ اليعقوبي، (بيروت، ١٩٦٠)، ج٢ ص ص

١٥٠ ـ ١٥١؛ الطبري، مصدر سبق ذكره، ج١ ص ص ٢٥١٦ ـ ٢٥٢١؛ ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، المنتظم في تاريخ الأُمم والملوك، (محمد ومصطفى عبد القادر عطا)، بيروت، ١٩٩٢، ج٤ ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨؛ ياقوت الحموي، مصدر سبق ذكره، مادة : «عمواس».

(٤٩) ابن الجوزي، مصدر سبق ذكره، ج ٤ ص ١٩٧.

(٥٠) الطبري، مصدر سبق ذكره، ج ١ ص ٢٥١٧.

(٥١) راجع الحاشية رقم : ١٦.

(٥٢) ابن سعد، محمد بن سعد كاتب الواقدي، الطبقات الكبرى، (تحقيق E. Sachau)، ليدن، ١٩١٧، ج ٧ (٢) ص ١٤٠؛ أبو هلال، أحمد المقدسي، «مثير الغرام في زيارة القدس والشام»، فضائل بيت المقدس في مختارات عربية قديمة، (تحقيق محمود ابراهيم)، الكويت، ١٩٨٥، ص ص ٣٣٢ ـ ٤١٩، وانظر خاصة ص ٣٦٨.

(٥٣) الطبري، مصدر سبق ذكره، ج ١ ص ٢٤٠٧. وانظر التعريف الفقهي (القانوني) لمصطلح «المصر» عند الفقهاء المسلمين : المقدّسي، مصدر سبق ذكره، ص ٤٧.

(54) Athamina Khalil, "Arab and Muhajirun in the Environment of the Amsar", Studia Islamica, 66 (1987), pp. 5 - 25.

(٥٥) ابن سعد، مصدر سبق ذكره، ج ٣ (٢) ص ص ٦٣, ٥٧؛ ج ٧ (٢) ص ص ١٢٤, ١٢٧, ١٧٠؛ مثير الغرام، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦٩ ؛ الانس الجليل، ج١ ص ص ٢٨٥ ـ ٣٠٥.

(56) Hoyland Robert G., Seeing Islam As Others Saw It, A survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam, (Princeton 1997), pp. 220 - 221; Wilkinson J., Jerusalem Pilgrims Before the Crusades, (Jerusalem 1977), pp. 93 - 103.

(57) Theophanes, The Chronicle of Theophanes, ed. and tr. by : Turtle dove H., Philadelphia, 1982, p. 42.

(٥٨) البلخي/ المقدّسي، المُطهَّر بن طاهر المقدسي، البَدْءُ والتاريخ، (باريس ١٩٠٧)، ج ٤ ص ٨٧.

(59) Hoyland Robert, op. cit. 593.

(٦٠) الطبري، مصدر سبق ذكره، ج ١ ص ٢٤٠٧؛ ابن حبيش (مخ)، مصدر سبق ذكره، ورقة : ١٠١ أ؛ ابن الجوزي، مصدر سبق ذكره، ج ٤ ص ١٩٣؛ ابن الأثير، عز الدين الجزري، الكامل في التاريخ، (الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٨٣)، ج٢ ص ٣٤٩.

(٦١) الطبري، مصدر سبق ذكره، ج١ ص ٢٤٠٥ ـ ٢٤٠٦.

(٦٢) الطبري، مصدر سبق ذكره، ج١ ص ٢٣٩٨؛ Kaegi W., op. cit., P. 100.

(٦٣) فتوح البلدان، ص ١٦٩؛ ابن الجوزي، مصدر سبق ذكره، ج ٤ ص ٢٦٣؛ تاريخ اليعقوبي، ج ٢ ص ١٥٧؛ الطبري، مصدر سبق ذكره، ج١ ص ٢٧٩٨.

(٦٤) الكامل في التاريخ، ج ٢ ص ٣٧٥؛ الطبري، مصدر سبق ذكره، ج١ ص ٢٥٢٦.

(٦٥) ابن الكلبي، هشام بن محمد بن السَّائب، جمهرة النَّسَب، (تحقيق ناجي حسن)، بيروت، ١٩٨٦، ص ص ١٥٩

ـ ١٦٠؛ ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي، جمهرة أنساب العرب، (تحقيق عبد السلام هارون)، القاهرة، ١٩٦٢، ص ١٨٧؛ الطبري، مصدر سبق ذكره، ج١ ص ص ٢٥٢٩, ٢٥٩٠؛ الكامل في التاريخ، ج٢ ص ٣٩٨؛ ابن كثير، مصدر سبق ذكره، ج٧ ص ص ١٠١ ، ١٤٣؛ مختصر تاريخ مدينة دمشق، مصدر سبق ذكره، ج ١٧، ص ص ١٧٢ ـ ١٧٣؛ ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، (القاهرة، ١٣٢٨هـ)، ج ٢ ص ص ٥٠٥ ـ ٥٠٦؛ ابن عبد البَرّ، يوسف بن عبد الله بن عبد البَرّ القرطبي، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، (تحقيق ع. معوض وع. عبد الموجود)، بيروت، ١٩٩٥، ج٣ ص ١٢٧؛ الاصفهاني، أبو الفرج الاصفهاني، الأغاني، (القاهرة، ١٢٨٥ هـ)، ج١٩ ص ص ١١٣ ـ ١١٤.

(٦٦) الأُنس الجليل، ج١ ص ٢٨٦؛ مثير الغرام، ص ٣٦٤.

(٦٧) ابن حزم، مصدر سبق ذكره، ص ٣٣٤.

(٦٨) الأنس الجليل، ج ١ ص ٢٦٢؛ مثير الغرام، ص ٣٦٤.

(٦٩) ابن حجر العسقلاني، مصدر سبق ذكره، ج ٢ ص ٢٦٩؛ ابن عبد البَرّ، مصدر سبق ذكره، ج ٢ ص ٣٦٥؛ الإنس الجليل، ج ١ ص ٢٨٦، ص ٢٦١؛ مثير الغرام، ص ٣٦٣؛ مختصر تاريخ مدينة دمشق، ج ١١ ص ص ٣٠١ ـ ٣١٠؛ البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف، (تحقيق محمد حميد الله)، القاهرة، ١٩٥٩، ج ١ ص ٢٥١.

(70) Hinds Martin, “Muawiya”, Encyclopaedia of Islam (newed.)

(٧١) ابن سعد، مصدر سبق ذكره، ج ٧ (٢)، ص ١٢٨؛ الطبري، مصدر سبق ذكره، ج ١ ص ٢٨٦٧.

(٧٢) الكامل في التاريخ، ج ٣ ص ٩٥.

(٧٣) الأنس الجليل، ج١ ص ٢٦٦؛ ج٢ ص ٥٠؛ مثير الغرام، ص ص ٣٧٠ ـ ٣٧١؛ ابن المُرجّى، مصدر سبق ذكره، ص ٥٧؛ ابن حجر العسقلاني، مصدر سبق ذكره، ج٢ ص ٦٠.

(٧٤) البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف، ج ٤ (١)، (تحقيق م. ي. كِسْتر)، القدس، ١٩٧١، ص ١٣٧.

(٧٥) حملت دراسة الخالدي العنوان : «رجال الحكم والإدارة في فلسطين من عهد الخلفاء الراشدين إلى القرن الرابع عشر» وصدرت في القدس سنة ١٩٧٤.

(٧٦) العَلي. صالح أحمد، «موظفو بلاد الشام في العهد الأموي»، الأبحاث، عدد ١٩ (١)، ١٩٦٦، ص ص ٤٤ ـ ٨٠.

(٧٧) الموسوعة الفلسطينية، ج ٢، بيروت، ١٩٩٠، ص ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥.

(٧٨) قائمة مفصلة بولاة فلسطين وحكامها الإداريين في عهود الخلافة الراشدة، الدولة العباسية والدولة الفاطمية تجدها في كتاب : خليل عثامنة، فلسطين في خمسة قرون، من الفتح الإسلامي حتى الغزو الفرنجي (٦٣٤ ـ ١٠٩٩)، بيروت، ٢٠٠٠، ص ص ١٠٩ ـ ٢٠٤. وانظر بشكل خاص الحاشية رقم (١٠٥) في حواشي الفصل الرابع، ص ص ٤١٣ ـ ٤١٤.

(79) Hoyland Robert, op. cit., p. 222.

(٨٠) ابن المُرَجّى، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٨؛ مثير الغرام، ص ٣٧٢.

(٨١) مختصر تاريخ مدينة دمشق، ج ١١ ص ٣٠٦؛ ابن قدامة المقدسي، الإستبصار في نسب الصحابة من الأنصار، (تحقيق ع. نويهض)، بيروت، ١٩٧١، ص ١٩٠.

(٨٢) ابن سعد، مصدر سبق ذكره، ج ٤، ص ص ٢ – ٣؛ أنساب الأشراف، ج ٤ (١)، ص ص ٧٨ ـ ٧٩؛ مثير الغرام، ص ٣٥٥؛ الأنس الجليل، ج١ ص٢٦٣؛ ابن مزاحِم، نصر بن مزاحِم المِنْقَري، وقعة صِفّين، (تحقيق عبد السلام هارون)، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٢، ص ص ٣٨, ٤٠ ـ ٤٤؛ ابن الأَبّار، محمد بن عبد الله ابن أبي بكر القُضاعي، الحُلَّة السِّيراء، (تحقيق حسين مؤنس)، القاهرة، ١٩٦٣، ج ١ ص ١٦.

وعن موضع الضيعة التي امتلكها عمرو بن العاص وعن موقع قصره الذي عرف باسم «قصر عجلان» في فلسطين انظر:

Lecker M., “The Estates of Ibn al - As in Palestine”, School of Oriental and African Studies, vol. 52 (1), 1989, pp. 24 - 37.

(٨٣) الطبري، مصدر سبق ذكره، ج ٢ ص ٤.

(٨٤) عن فحوى «الحولية المارونية» والفترة التاريخية التي تغطيها وعن هوية مؤلفها انظر : Hoyland Robert, op. cit., pp. 135 - 139؛ قارن أيضاً: فلهاوزن يوليوس، الدولة العربية وسقوطها، (ترجمة يوسف العش)، دمشق، ١٩٥٦، ص ٨٥.

(٨٥) الطبري، مصدر سبق ذكره، ج ١ ص ص ٣٣٥٩ ـ ٣٣٦٠، علماً أن الطبري يورد رواية أخرى عن الواقديّ تؤرخ الحدث في سنة ٣٨ / ٦٥٨م. انظر ذلك في المصدر نفسه، ج ١ ص ٣٣٦٠.

(86) Hoyland Robert, op. cit., p. 136.

(87) Goitein S. D. op. cit.

(88) Rosen - Ayalon M., “Early Islamic Monuments of al - Haram al - Sharif: An Iconographic Study”, Qedem, (28) 1989, pp. 8 - 10; Busse H., “Zur Geschichte und Deutung der fruhislamischen Harambauten in Jerusalem”, Zeitschrifts des Deutschen Palastina - Vereins, (107), 1991, pp. 144 - 154; Kuchler M., “Moschee und Kalifenpalaste Jerusalems nach den Aphrodito - Papyri”, op. cit., pp. 120 - 134.

(٨٩) فتوح البلدان ص ص ٤٢٥ – ٤٢٧.

(90) Hoyland R., op. cit, pp. 223 - 700

لمزيد من التوضيح عن أحجار الميل (الصُّوَى) راجع مقالة:

Sharon M., “An Arabic Inscription from the Time of the Caliph Abd al - Malik”, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 29 (1966), pp. 367 - 372.

(٩١) يجدر بالتنويه، في هذا الصدد، أن الخليفة معاوية بن أبي سفيان، كان قد بنى داراً في مدينة دمشق عرفت باسم (القُبّة الخضراء»، وكان موقعها، كما الحال في موقع دار الإمارة في القدس وفي البصرة، قبليَّ المسجد. انظر عن هذه الدار في : ابن كثير، مصدر سبق ذكره، ج ٩ ص ١٤٥.

(٩٢) مثير الغرام، ص ٣٥٦.

(٩٣) مختصر تاريخ مدينة دمشق، ج ١٠ ص ٢٨٠؛ الأنس الجليل، ج١ ص ٢٦٦.

(٩٤) ابن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، (تحقيق : Charles Torrey) ، ليدن، ١٩٢٠ ، ص ١٠٥؛ مختصر تاريخ مدينة دمشق، ج ٢٥، ص ٤٠؛ مثير الغرام، ص ٣٥٨.

(٩٥) ياقوت الحموي، مصدر سبق ذكره، مادّة : «الصِّنَّبْرة».

(٩٦) نقولا زيادة، شآميّات، دراسة في الحضارة والتاريخ، لندن، ١٩٨٩، ص ١١٧؛ Gil M., op. cit, 93.

(٩٧) شآميات، نفسه، ص ١١٧.

(٩٨) الطبري، مصدر سبق ذكره، ج ٢ ص ص ٢٠٣, ١١٧٣, ١١٧٧, ١٣٦١, ١٣٦٢, ١٣٤٠, ١٧٢٩, ١٤٦٧، ١٧٤٣ ١٧٩٥؛ ياقوت الحموي، مصدر سبق ذكره، مادّة: «حَوّارين»، «الرّقيم»، «المُوقَّر»؛ تاريخ اليعقوبي، ج ٢ ص ص ٢٥٣, ٢٥٧, ٣٠١؛ ابن عبد ربّه، الأندلسي، العقد الفريد، (تحقيق أحمد أمين، أحمد الزين وابراهيم الأبياري)، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٦٥، ج ٤ ص ص ٣٧٥, ٣٩٩, ٤٤١, ٤٣٢, ٤٤٥, ٤٥٢, ٤٦١؛ ابن كثير، مصدر سبق ذكره، ج٨ ص ٢٣٦؛ البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف ج ٤ (٢)، (تحقيق شلوزنجر ماكس) القدس، ١٩٣٦، ص ص ٦٠ ـ ٦١؛ انساب الأشراف ج ٦ (٢)، (تحقيق : خليل عثامنة)، القدس ١٩٩٣، ص ص ٣, ٣٧؛ أنساب الأشراف ج ١١، (تحقيق Ahlwardt W.)، Greifswald، ١٨٨٣، ص١٦٤؛ المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق (Barbier De Meynard) باريس، ١٨٦١، ج٥ ص ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦؛ العيون والحدائق، تحقيق (De Goeje M. J.) ليدن، ١٨٦٩، ج ٤ ص ص ١٢, ٦٣، ١٠٧, ١١٦, ١٣٨, ١٤٠, ١٤٥؛ ديوان الفرزدق، (بيروت ١٩٦٦)، ج ٢ ص ١٤٧؛ ديوان جرير، (تحقيق نعمان طه)، القاهرة ١٩٦٩، ص ص ٤٨٠, ٦٤٥, ٦٤١؛ الأزدي، أبو زكريا، تاريخ الموصل، (تحقيق علي حبيبة)، القاهرة، ١٩٦٧، ص ١٨؛ الدنيوري، أبو حنيفة، الأخبار الطوال، (تحقيق عبد المنعم عامر وجمال الدين الشيّال)، القاهرة، ١٩٦٠، ص ٣٣٤؛ الأغاني، ج٢، ص ٢٤٠؛ المصدر نفسه، ج ٧ ص ٨.

(٩٩) أنساب الأشراف، ج ١١ ص ١٦٤؛ تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٢٥٧؛ المسعودي، مصدر سبق ذكره، ج٥ ص ص ٢٠٥ – ٢٠٦.

(١٠٠) ابن المُرَجّى، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٥؛ مختصر تاريخ مدينة دمشق، ج ٢٧ ص ١٧٩؛ أنساب الاشراف، ج ١١ ص ١٦٥.

(١٠١) ديوان الفرزدق، ج ٢ ص ١٤٧.

(١٠٢) ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، المعارف، (تحقيق ثروت عُكاشة)، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٣٥٤؛ المقريزي، أحمد بن علي، كتاب المُقَفّى الكبير، (تحقيق م. يعلاوي)، بيروت، ١٩٩١، ج ٣ ص ١٥٧؛ ابن خياط، خليفة، تاريخ خليفة، (تحقيق سهيل زكّار)، القاهرة، ١٩٦٧، ص ٣٩٤؛ الطبري، مصدر سبق ذكره، ج ٢ ص ٢٩٣؛ تاريخ اليعقوبي، ج٢ ص ٣٣٥.

(١٠٣) تاريخ خليفة، ص ٣٢٩.

(١٠٤) وقعة صفّين، ص ص ٢٠٦, ٢٠٧, ٣٣٩؛ تاريخ خليفة، ص ٢٢٢.

(١٠٥) شعبان، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٠٤ ـ ١٠٥؛ فلهاوزن، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٣٩ ـ ١٥٠؛ Gil M., op. cit., pp. 65 - 67.

(١٠٦) قيل إن سليمان بن عبد الملك كان يوم توفى أخوه الوليد في مشارف البلقاء، وقيل إنه كان في الرملة، وجاء في رواية ثالثة إنه كان في «السّبع» في ضيعته، انظر: مختصر تاريخ مدينة دمشق، ج ١٠ ص ١٧٢؛ الأنس الجليل، ج١ ص ٢٨١؛ العيون والحدائق، ج ٣ ص ١٦؛ الجُمَحي، محمد بن سلاّم، طبقات فحول الشعراء، (تحقيق محمود شاكر) القاهرة، ١٩٧٤، ص ٦٩٩.

(١٠٧) مختصر تاريخ مدينة دمشق، ج ١٠ ص ١٧٢ ـ ١٧٣؛ ابن المرجّى، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢٦؛ مثير الغرام، ص ٣٨٥؛ الأنس الجليل، ج ١ ص ٢٨١.

(١٠٨) ابن المرجّى، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢٦.

(١٠٩) ديوان الفرزدق، ج ٢ ص ٧٢.

(١١٠) المصدر نفسه، ج ١ ص ١٩٦.

(١١١) ابن المرجّى، ص ٢٢٦؛ ابن كثير، مصدر سبق ذكره، ج ٩ ص ص ١٧٤ ـ ١٧٥؛ مختصر تاريخ مدينة دمشق، ج ١٠، ص ١٧٤.

١١٢ ـ مثير الغرام، ص ٣٨٥.

١١٣ ـ فتوح البلدان، ص ١٧٠.

١١٤ ـ المقدّسي، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٥.

من أعالي الجبل المقدس

ويليام داريمبل

قام البريطاني ويليام داريمبل بجولة في سوريا وفلسطين ومصر ولبنان في عام ١٩٩٤، للبحث عن الآثار المعمارية للإمبراطورية البيزنطية، التي سقطت في القرن السابع للميلاد. وقد اعتمد في جولته على كتاب «المروج الروحانية » الذي كتبه الراهب يوحنا موسكوس، مؤرخ الإمبراطورية البيزنطية، والأب الروحي لسوفرونوس، آخر أساقفة القدس، الذي سلّم مفاتيح المدينة المقدسة للخليفة عمر بن الخطاب.

قبل ذلك التاريخ، قام موسكوس وتلميذه سوفرونوس بجولة في أنحاء الإمبراطورية، وكان كتاب الأوّل خلاصة لمشاهدات وانطباعات تلك الجولة. مات موسكوس في القسطنطينية لكنه أوصى بنقل رفاته إلى دير العبيدية في فلسطين، وعندما توفي سوفرونوس بعد الفتح العربي بقليل أوصى بدفن جثمانه إلى جوار معلمه في الدير نفسه.

حفل كتاب « المروج الروحانية » بأوصاف للأديرة وأماكن العبادة في القدس وغيرها من حواضر الإمبراطورية، إلى جانب حكايات عن حياة الرهبان في فلسطين القرنين السادس والسابع بعد الميلاد. وقد حاول داريمبل تقصي ما تبقى من تلك الآثار في فلسطين. وفي المقتطفات التالية مشاهداته وانطباعاته عن المسيحيين في المدينة المقدسة، والمخاطر التي تتهدد وجودهم هناك بفعل سياسة تهويد المدينة، وإرغام مواطنيها الأصليين من مسلمين ومسيحيين على مغادرتها، ناهيك عن تعريض آثارها وخصائصها المعمارية الأصيلة للخطر. وهي بهذا المعنى شهادة بصرية معاصرة عن التعددية الحضارية والثقافية لمدينة تعيش لحظة مأزومة من لحظات تاريخها الطويل.

شارع أرارات، حي الأرمن، البلدة القديمة ـ القدس، ٤ نوفمبر ١٩٩٤

حي الأرمن من أكثر أحياء القدس ميلاً إلى التكتم. فالأحياء المسيحية والإسلامية واليهودية تطل على الخارج، ويستحيل ألا تبتلع المتجوّل في شوارعها الحجرية الأسواق الشعبية ودكاكين الخردوات، والمقاهي والمطاعم. لكن حي الأرمن شديد الاختلاف. ويسهل المرور بجواره دون الانتباه إلى وجوده. مدينة داخل مدينة، يتم الدخول إليها عبر بوابة خاصة، وتسوّرها أسوار عالية، خاصة.

تأخذك البوابة إلى ممرات وأزقة مكتظة. نزلت في أحد تلك الأزقة في حجرة مقبّبة تفوح برائحة الغبار والقدم، كأنها كنيسة من كنائس القرون الوسطى. هناك، في الشوارع المحيطة بحجرتي تتوارى، خلف ستائر مخرّمة تحركها ريح قلقة، حيوات جماعة من النازحين، تختلف عن جيرانها في اللغة، والديانة، والتاريخ والثقافة.

كانت القدس في زمن يوحنا موسكوس مأهولة بالعديد من هذه الجماعات: جماعات كبيرة من الجورجيين والأرمن والسوريين وأهالي غاليسيا والإيطاليين وحتى بعض الفرنجة. وقد جاء معظم هؤلاء للحج ومكثوا في المدينة. ورغم أن المدينة ما زالت مليئة ببعثات كنسية صغيرة، قوامها رجال دين في مهام مؤقتة، إلا أن حي الأرمن يمثل آخر الجماعات الكبيرة لمسيحيين منفيين يعيشون في القدس بصفة دائمة.

ليست المفاجأة اختفاء الآخرين، بل نجاح الأرمن في البقاء. فرغم إشارة المزامير إلى «سلام القدس» شهدت المدينة المقدسة على الدوام مزيدا من السلب والنهب في الحروب أكثر من أي مكان آخر يضاهيها من حيث المساحة في كوكب الأرض. هناك حارب بنو إسرائيل اليبوسيين، وهنا حارب الكنعانيون، والفلسطينيون، والآشوريون، والبابليون، والفرس، والإغريق، والرومان، وهنا ورث العرب هؤلاء في آخر المطاف، وفقدوا السيطرة أمام حملات صليبية متلاحقة، وهنا حارب الأتراك، والبريطانيون، والإسرائيليون. لكل عطفة شارع في القدس شهيدها أو نصبها التذكاري، أو قديسها، أو مزارها. تربتها معجونة بدم مسفوك باسم الدين، ومستشفيات الأمراض العقلية فيها مليئة بأشخاص يزعمون تقمّص داود، وإشعيا، ويسوع، والقديس يوحنا، أو محمد.

ومع ذلك، يشكل حي الأرمن ـ وسط هذه الحرب بين حقائق متصارعة ويقينيات متنافسة ـ نموذجا بارزا لاستمرارية مسالمة. كان الأرمن في القرن الثالث للميلاد أوّل شعب يعتنق المسيحية، وسرعان ما أدركتهم حماسة الحج إلى الأماكن المقدسة. ربما لم تكن فلسطين بالبلد الآمن، لكنها كانت في أغلب الأحيان أشبه بالجنة مقارنة ببلادهم المضطربة. وفي زمن يوحنا موسكوس، كان في القدس ما يزيد عن سبعين كنيسة أرمنية.

تعلّم أرمن القدس مهارة العيش تحت حكم الأجانب. ففي القرن الثامن، عندما كانت القدس تحت حكم السلالة الأموية، نجح الأرمن في تدبير أمورهم حتى أن اثنتين من أمهات الخلفاء

كانتا أرمنيتين. وعندما احتل الصليبيون المدينة في عام ١٠٩٩، كانت أوّل ملكتين من ملكات القدس أرمنيتين. وتدبّر الأرمن أمرهم بمهارة في وقت لاحق، عندما فتح صلاح الدين المدينة، فكانوا الطائفة المسيحية الوحيدة التي نجت من الطرد أو الرق. وأصبح حي الأرمن بعد عام ١٩١٥، في أعقاب المجزرة التي أودت بحياة حوالي مليون ونصف المليون من الأرمن على يد جماعة تركيا الفتاة، ملجأ العديد من الناجين المُتعبين. تضاعف عدد ساكني الحي خلال سنوات قليلة، وفي الوقت الحاضر يشكل نسل الناجين حوالي نصف عدد سكان الحي.

وبحكم تمكنهم من العيش في عهود طغاة مثل السلطان المملوكي بيبرس حاكم مصر، يُتوقع من أرمن القدس النظر إلى سيطرة إسرائيل على البلدة القديمة كفترة من الفترات الرحيمة نسبياً في تاريخهم. ففي التحليل الأخير، ثمة الكثير من الأشياء المشتركة بين اليهود والأرمن: حياة التشرّد، التجارة، والاضطهاد والمعاناة. ومع ذلك ليس الأمر على هذا القدر من التبسيط.

على مقربة من حجرتي، في دير يغص بأصص النباتات وأشجار الدوالي والشجيرات المزهرة، يقيم المطران هاغوب سركسيان، الصديق الذي عرفته في زيارة سابقة. يهوى المطران دراسة الآثار القديمة وقد رمّم الكثير من أماكن العبادة التي يرجع تاريخها إلى القرون الوسطى في الحي. وتنعكس حماسته للعمارة الأرمنية على مكان إقامته المزدحم بنماذج خشبية صغيرة لكنائس أرمنية، أُعيد بناؤها بمثابرة نقلاً عن رسومات قديمة وصور فوتوغرافية على ألواح فضية [طريقة قديمة في التصوير الفوتوغرافي].



المطران هاغوب رجل هادئ صغير الجسم يرتدي زي الرهبان، لحيته صغيرة مشذبة خطها الشيب، يفيض بالحيوية ويحب القيل والقال، لكنه يميل ـ وتلك نــزعة مبررة لدى الأرمن ـ إلى سرد حكايات محزنة عن المجزرة. كانت أمه الناجية الوحيدة في مجزرة عام ١٩١٥ من أسرة يبلغ عدد أفرادها ٥٠ شخصاً، وكان أبوه، العالم المعروف في علم النبات وعلم الأعراق البشرية، أحد المثقفين الأرمن القلائل الذين نجوا من حملات التطهير العرقية على يد جماعة تركيا الفتاة. لم ينج الأب إلا بفضل نجاحه في المشي سيرا على الأقدام مسافة خمسة آلاف ميل عبر الأناضول والمشرق متخفياً في زي امرأة تركية ترتدي التشادور. وتمكن قبل وفاته في القدس، متأثراً بصدمة التجربة، من كتابة تاريخ ربما كان أفضل شهادة عيان عن مجزرة الأرمن.

وبينما كنّا في مقر إقامته نحتسي الكونياك الأرمني القوي، تكلّم المطران بغضب عن قرار اتخذه التلفزيون الإسرائيلي في وقت سابق. ففي اللحظة الأخيرة قرروا بطريقة غير مفهومة إلغاء عرض أحد الأفلام الوثائقية، المقرر عرضها في وقت الذروة، عن مجزرة الأرمن. وقد قوبل القرار بردود فعل غاضبة ليس من جانب الأرمن وحسب، بل ومن جانب العديد من

الليبراليين الإسرائيليين أيضاً، لكن المسؤولين عن التلفزيون رفضوا التراجع عن قرارهم.

« يصر الإسرائيليون دائما على تفرّد الهولوكوست الخاص بهم » قال هاغوب « يبدو كأنهم يريدون لهولوكوست الأرمن أن يصبح نسيا منسيا، وكأنهم يريدون احتكار الألم ».

هز المطران العجوز رأسه : « بمليون طريقة وطريقة يجعل الإسرائيليون حياتنا صعبة، ويعتقد كثيرون من الأرمن أنهم يريدون تقليص عددنا ».

قلت: « هذا اتهام قوي ». كان المطران، خلال زيارتي السابقة، مهتما بماضي الأرمن إلى حد يشغله عن مجريات السياسة. لذلك، شعرت بالدهشة عندما شرع في الحديث، بعد احتساء كأسه الثاني، عن خوفه من المستقبل.

« يقول العديد من اليمينيين الإسرائيليين في الوقت الحاضر ينبغي أن تكون القدس حكرا على اليهود وحدهم » قال المطران رافعا كأسه إلى شفتيه مرة أخرى « يقولون القدس عاصمتهم الأبدية، ونحن نتعدى على مدينتهم ».

وقد صُدم الأرمن ـ قال المطران ـ قبل سنوات قليلة عندما استخدم مستوطنون أصوليون يهود من جماعة عطيرت كوهنيم الواحدة تلو الأخرى من الشركات الوهمية المسجلة في بنما ليستأجروا عن طريق طرف ثالث، ويسيطروا على هوسبيس مار يوحنا قرب كنيسة القيامة في قلب الحي المسيحي. وازدادت صدمة الأرمن حدة عندما اتضح أن المستوطنين حصلوا على مليوني دولار من الحكومة لتحويل الشراء إلى أمر نافذ المفعول.

لا يحق لغير اليهود السكن في الحي اليهودي بأمر من المحكمة العليا، وقد جرى طرد جميع السكان العرب من الحي عام ١٩٦٧. في الوقت نفسه، جرى في العاشر من يونيو (حزيران) ١٩٦٧ هدم حارة المغاربة برمتها لبناء ساحة كبيرة الحجم عند حائط المبكى. يرجع تاريخ تلك الحارة إلى القرن الرابع عشر، كانت تضم مسجد ومزار الشيخ عيد، ورغم القيمة الأثرية ل ١٣٥ من المباني هي جماع الحارة، جرى تجريفها وأرغم ٦٥٠ فلسطينيا كانوا يعيشون فيها على مغادرة بيوتهم. ورغم أن الألفين من اليهود الذين فقدوا أملاكهم في الحارة عام ١٩٤٨ استعادوها، لم يسمح لأحد من الثلاثين ألفا من الفلسطينيين الذين أُخرجوا من الضواحي المسيحية للقدس الغربية في عام ١٩٤٨ بالعودة إلى بيوتهم القديمة، ولم تصدر قوانين معاكسة تحظر على اليهود الإقامة في الأحياء الأرمنية والمسيحية والإسلامية في المدينة القديمة. الواقع أن وزارة الإسكان الإسرائيلية ترصد أموالا لاستيطانهم في تلك الأحياء، بذريعة أن لليهود حق الإقامة في كل مكان في مدينتهم المقدسة.

ومع حلول عيد الفصح عام ١٩٩٠ عندما تمت السيطرة على هوسبيس مار يوحنا، كانت جماعة عطيرت كوهنيم، وجماعات استيطانية راديكالية أخرى، قد استولت على ما يزيد عن ٤٠ عقارا في الحي الإسلامي، لكن الاستيلاء على الهوسبيس كان المحاولة الأولى من جانب المستوطنين لنقل جهودهم إلى الحي المسيحي. وهي محاولة سرعان ما تحوّلت إلى موضوع رئيسي للنـزاع في الساحة الدولية.

ذكرت الصنداي تايمز، اللندنية، أن راهبا يونانيا شق طريقه بالقوة إلى الهوسبيس لمنع المستوطنين من نهبه. وقد سأل الراهب مستوطنا أن يعطيه لوحة عن العشاء الأخير، لكن الإسرائيلي حطم إطار اللوحة على ركبته وداسها بقدميه. وفي أعقاب الحادثة، قاد بطريرك الأرثذوكس الطاعن في السن تظاهرة احتجاج في خميس العهد إلى الهوسبيس. حاول راهب خلال المظاهرة نـزع نجمة داود وضعها المستوطنون فوق صليب محفور على الباب، فقامت الشرطة الإسرائيلية المكلفة بحماية المستوطنين بدفع البطريرك إلى الأرض، ضربوه، وألقوا الغاز المسيل للدموع عليه وعلى رهبانه. صوّرت كاميرات التلفزيون الحادثة، وتسببت في مزيد من الاحتجاجات الدولية.

يعتقد هاغوب أن المستوطنين يصعدون جهودهم لشراء أرض أرمنية في البلدة القديمة. قال إن البطريركية تتلقى عشرات الاستفسارات شهرياً من وسطاء يمثلون مستوطنين يرغبون في دفع أسعار عالية جدا للحصول على موطئ قدم في حي الأرمن. من ناحية أخرى، تقدم آخرون بطلبات مباشرة للشراء، يقال أن إيريك شارون، مهندس الغزو الإسرائيلي للبنان، عرض مبلغ ٥,٣ مليون دولار مقابل قطعة أرض خالية تستعمل موقفا للسيارات وبعض البيوت الملاصقة.

* رفضنا، بالطبع » قال هاغوب * لكنهم على قدر كبير من التعصّب، ولن يكفوا أبدا » وأضاف متجهما * أشعر بخوف بالغ من المستقبل. عشنا هنا ١٦٠٠ سنة، ومع ذلك لا نعرف ما ينتظرنا في الغد، يزعم الإسرائيليون الدفاع عن الحرية الدينية، ولكن خلف ذلك القناع الكاذب يبذلون ما في وسعهم للحيلولة دون تطوّرنا، لم يمنحونا رخصة بناء واحدة منذ عام ١٩٦٧، وهدموا المباني غير القانونية. احتجنا إلى أربع سنوات للحصول على هاتف لعيادتنا الصحية، بينما حصل مخبر يشتغل مع الشين بيت [جهاز الأمن الداخلي الإسرائيلي] على خط للهاتف خلال أسبوع. الحي اليهودي مصان بعناية، لكن الشوارع في الأحياء الأخرى تنخسف بفعل انهيار نظام الصرف الصحي الذي يرجع إلى العهد العثماني. الوضع أسوأ بكثير في الحي الإسلامي. يعتقد الناس في الحي أن الإسرائيليين يريدون تحويل بيوتهم إلى أماكن غير قابلة للسكنى لإرغامهم على المغادرة، وتمكين المستوطنين من الاستيلاء عليها ».

قال المطران بصوت كالشخير: * بلغ بهم الحد استخدام نظام ضرائبهم لتعريض أصحاب دكاكيننا للإفلاس، فهم يفرضون عليهم ضرائب متعسفة. كان لدينا في عام ١٩٦٧ ما بين ٨٠ إلى ٩٠ من الدكاكين في البلدة القديمة، ماذا يوجد الآن ؟ ربما لم يبق لنا سوى ١٠ دكاكين، وحتى أقل. أفلست بقية الدكاكين لأن موظفي الضرائب لا يصدقون حسابات أصحاب الدكاكين. ففي بعض الحالات فرضوا ضرائب تتجاوز قيمة الدكان نفسها إلى حد كبير ».

أوحيت للمطران باحتمال معاناته من عقدة الاضطهاد إلى حد ما. فهز العجوز رأسه. *

اتضح خلال ضجة هوسبيس مار يوحنا أن الحكومة الإسرائيلية خصصت ٥,٧ مليون شيكل لشراء مزيد من المباني المسيحية والإسلامية في البلدة القديمة. لا يجادل أحد بشأن هذا المبلغ. هذا ليس من صنع الخيال. هناك سياسة حكومية متناغمة لتهويد البلدة القديمة، نحن عقبة في طريقها، وآجلا أم عاجلا سيعثرون على طريقة ما للتغلب علينا».

صبّ لي المطران كأسا ثانية من الكونياك « شاهدت في سني حياتي ذبول طائفتي كما تذبل شجرة مريضة. كان بين أبناء الطائفة أشخاص من أصحاب الملايين. في الوقت الحالي ينظر الشباب في جوقة الكنسية بازدراء إلى أقرانهم الذين يحصلون على عمل في المطاعم الإسرائيلية، ويهاجر الأكثر طموحا وموهبة إلى أميركا، لإدراكهم بانسداد الأفق أمامهم في هذا المكان. ولا يقتصر الأمر على الشباب، تهاجر عائلات بأكملها ».

في شبابه، قال المطران، كان ما يزيد عن عشرة آلاف من الأرمن في فلسطين، ولا يوجد في الوقت الحاضر ما يزيد عن ألفين. انكمشت البنية الاجتماعية للطائفة. كان لدينا أيام زمان فرقة مسرحية وخمسة نواد، ومسرحيات، وحفلات موسيقى، واجتماعات وحفلات راقصة. أما في الوقت الحاضر فالحي مكان ساكن، غادر أصحاب الطاقة والقدرة وصنعوا لأنفسهم حياة جديدة في بوسطن ونيويورك. سقطت الظلال على حي الأرمن، وانكمش على نفسه.

صادفت في طريق العودة إلى حجرتي في ذلك المساء بعض المراهقين الأرمن، ومن المدهش أن يأس المطران تجلى فيهم. « ليس لدينا ما نفعله هنا » قالت إحدى البنات « لا شئ، فإذا صادف الحظ الأولاد سينتهي بهم إلى غسل الصحون، أو العمل في البناء. بالنسبة للبنات ثمة فرص أقل، يجب أن تكون يهوديا لتحصل على عمل جيد ».

وقال فتى آخر، اسمه كريكور، أنه شهد الشهر الماضي حادثة طعن، فاعتقلته الشرطة الإسرائيلية، بطريقة عشوائية، إلى جانب خمسمائة من الشباب غير اليهود، اقتادوه إلى مركز للشرطة، ضربوه، وأرغموه على الوقوف طيلة اليوم تحت الشمس بلا ماء. وهي معاملة أصبحت من الأشياء شبه الروتينية في زمن الانتفاضة.

أثنت البنات على كلامه. قالت إحداهن قبل أسبوع أشار يهودي أرثذوكسي من سيارته الواقفة خارج البوابة الرئيسية للحي، فكّرت أن الرجل ضل الطريق، ويحتاج إلى إرشادات، وعندما انحنت لتتكلم معه بصق في وجهها واندفع مسرعا. لقد تعبت من الحياة هنا وتريد الهجرة إلى بوسطن، حيث يقيم بعض أبناء عمومة بعيدة.

« الإسرائيليون يحكموننا ولا نملك المواطنة الإسرائيلية » قال البنت « لا نملك حق التصويت، ولا نفوذ لدينا ». وأضاف كريكور: « يدفعوننا إلى الإحساس وكأننا قذارة يريدون التخلّص منها، أو على درجة من القذارة لا تؤهلنا للعيش في هذه المدينة ».

« نحن جميعا نريد المغادرة » قالت البنت. « الحياة اليومية صعبة جدا في القدس، جعلونا نكافح من أجل كل شئ ».

ولم تكن تلك مشكلة الأرمن وحدهم. فقد اكتشفت في الأيام التالية خلال تجوالي في الحي المسيحي وحديثي مع المسيحيين الفلسطينيين أن المخاوف تنتاب سكان البلدة القديمة بشأن استمرارية الوجود المسيحي في القدس على المدى البعيد. وسواء كانوا محقين أو مخطئين، يؤمن الفلسطينيون كلهم بوجود حملة منظمة لطردهم من المدينة، أو على الأقل جعل الحياة صعبة إلى حد يدفع العدد الأكبر منهم إلى مغادرة المدينة بمحض إرادتهم. كان المسيحيون ٥٢ بالمائة من سكان البلدة القديمة عام ١٩٢٢. ويشكلون الآن ٥,٢ بالمائة من سكان المنطقة الواقعة في حدود بلدية القدس. وفي الوقت الحاضر، يقيم في سيدني [استراليا] مسيحيون ولدوا أصلا في القدس أكثر من المسيحيين المقيمين في القدس نفسها. لقد تراجعت الأغلبية المسيحية في البلدة القديمة منذ الأربعينات، ويتفق الجميع في الوقت الحاضر أنها ربما لن تشهد وجودا مسيحيا دائما في المستقبل القريب.

يعتبر هذا التناقص الدرامي في عدد المسيحيين الأكثر بروزا في الشرق الأوسط الحديث، باستثناء الأناضول في تركيا، حيث أسفرت المجازر وعمليات الطرد، التي بلغت الذروة في مذبحة الأرمن عام ١٩١٥، ونقل السكان بين اليونان وتركيا في عام ١٩٢٢، عن وجود بضعة آلاف من المسيحيين هناك، بينما كان عددهم في نهاية القرن [التاسع عشر] حوالي أربعة ملايين. حدث تناقص المسيحيين في فلسطين خلال هذا القرن بصورة تدريجية، لكنه لم يكن أقل أثرا مما حدث في تركيا.

كان المسيحيون في فلسطين الانتدابية عام ١٩٢٢، أي قبل ستة وعشرين عاما من إنشاء دولة إسرائيل، حوالي عشرة بالمائة من عدد السكان. كانوا أكثر ثراء وتعليما من أقرانهم المسلمين. كانوا يملكون معظم الصحف تقريبا، ويشغلون نسبة من الوظائف العليا في الإدارة المدنية للانتداب لا تتناسب مع حجمهم السكاني. ورغم أغلبيتهم العددية في مدينة القدس القديمة ـ أغلبية تواصلت دون انقطاع تقريبا منذ القرن الرابع للميلاد ـ غادر قادتهم وتجارهم الشوارع الضيقة حول كنيسة القيامة وطريق الآلام، وبنوا لأنفسهم دارات سكنية فاخرة في ضواحي القدس الغربية مثل الطالبية والقطمون والبقعة ـ التي يبسكنها الآن إسرائيليون أثرياء من رجال الأعمال وأعضاء الكنيست.

بدأت هجرة المسيحيين الفلسطينيين منذ عام ١٩٤٨، خلال الحرب التي أعقبت انسحاب القوات البريطانية من فلسطين، حيث هرب أو طرد خلال العمليات العسكرية ٥٥ ألفا من المسيحيين الفلسطينيين ـ ٦٠ بالمائة من عددهم الإجمالي ـ إلى جانب ٦٥٠ ألفا من المسلمين الفلسطينيين. وعندما احتلت إسرائيل الضفة الغربية في حرب الأيام الستة، وقعت هجرة أخرى بين عامي ١٩٦٧ ـ ١٩٩٢ ـ غادر خلالها حوالي ٤٠ بالمائة من المسيحيين في المناطق المحتلة آنذاك ـ ١٩ ألفا من الرجال والنساء والأطفال ـ بحثا عن حياة أفضل في مكان آخر. وفي الوقت الحاضر تعيش الغالبية العظمى من المسيحيين الفلسطينيين في المنفى خارج فلسطين : لم يبق سوى ١٧٠ ألفا منهم داخل إسرائيل والضفة الغربية، مقارنة بأربعمائة

ألف يعيشون خارج الأرض المقدسة، سواء في مخيمات مزرية للاجئين في لبنان، أو في أماكن أخرى.

يشكل المسيحيون في الوقت الحاضر أقل من ربع واحد بالمائة من سكان إسرائيل والضفة الغربية. وما زال معدل هجرتهم مرتفعا، ضعف معدل هجرة المسلمين. لا تنجم الهجرة عن تعرّض المسيحيين لمعاناة أكثر من المسلمين، بل عن ارتفاع مستواهم التعليمي الذي يمكّنهم من المغادرة والحصول على عمل في الخارج. ولم تفعل مسيرة السلام المتعثرة حتى الآن ما من شأنه وقف هذا الفيضان من المهاجرين. كما أظهر استطلاع للرأي أجرته جامعة بيت لحم أن لدى خمس المسيحيين الفلسطينيين الباقين في أرض أجدادهم أمل الهجرة في المستقبل القريب.

مسألة الهجرة هذه شديدة الخطورة. فمع مغادرة المسيحيين المحليين، ستبقى أكثر المزارات أهمية في عالم المسيحية مجرد متاحف، تجري صيانتها لإشباع حب الاستطلاع لدى السوّاح. ستكف المسيحية عن الوجود كديانة حية في الأرض المقدسة، وينشأ فراغ كبير في قلب العالم المسيحي. وكما قال رئيس أساقفة كانتربري في الآونة الأخيرة محذرا تتعرض المنطقة، التي كانت ذات يوم مركزا قويا للمسيحية، لخطر التحوّل إلى « متنزه للبكاء على الأطلال، خلال خمسة عشر عاما ».

يبدو مستقبل المسيحيين في القدس قاتما على وجه الخصوص، بفعل تركيز المنظمات الاستيطانية اليهودية على المدينة المقدسة. ترتفع حول القدس الشرقية أطواق المستوطنات الإسرائيلية، وتواصل الجماعات الاستيطانية الراديكالية داخل البلدة القديمة جهودها لشراء الأرض في الأحياء الإسلامية والمسيحية والأرمنية. فخلال عشر سنوات من الاحتلال الإسرائيلي للقدس الشرقية، جرت مصادرة واستيطان ٠٦٥,٣٧ آكر [الآكر الواحد يساوي ٤٠٠٠ من الأمتار المربعة] من الأراضي العربية، ولم يبق بين أيدي الفلسطينيين في الوقت الحاضر سوى ١٣ بالمائة من القدس الشرقية.

تدرك مختلف الكنائس المسيحية في القدس خطورة وضعها تمام الإدراك. وقد اشتهرت الطوائف الدينية المسيحية الممثلة في المدينة المقدسة، وعددها ٤٧، بنزاعاتها الصغيرة اللامجدية: تنشر الصحف سنويا في مناسبة عيد الفصح قصص خلاف الروم الأرثذوكس مع الكاثوليك حول تنظيف إطار هذه النافذة أو تلك في كنيسة القيامة أو كنيسة المهد في بيت لحم. ورغم ذلك، توّحد المطارنة ورؤساء أساقفة الكنائس الرئيسية في عام ١٩٨٩ ـ ربما للمرة الأولى منذ الحملة الصليبية الأولى عام ١٠٩٥ ـ لإصدار مذكرة سنوية مشتركة « كي يطلع الناس في العالم على حياة شعبنا، هنا، في الأرض المقدسة، شعبنا المحروم من حقوقه الأساسية .. وللتعبير عن قلقنا العميق وانزعاجنا من تنامي الإحساس بعدم الأمان والخوف بين أفراد شعبنا وكنائسنا.. [الذي] يشكل تهديدا خطيرا لمستقبل المسيحية وحقوقها في الأرض المقدسة ».

ومع ذلك، رغم ما يتسم به موقف المسيحيين من عجز، يظهر قادة الكنائس المسيحية قدرا مدهشا من التحدي. وقد حظيت يوم أمس، بفضل رسالة توصية من الراهب ثيوفانيس، بلقاء قصير مع ديودوروس، بطريرك القدس للروم الأرثذوكس. قادني سرب من رؤساء أساقفة ومطارنة يرتدون ثيابا كهنوتية سوداء إلى حجرة استقبال عالية مقببة، حيث يرمق بطاركة أرثذوكس منذ قرون من صورهم المعلقة على الجدران الحاضرين بنظرات جامدة. في وسط الحجرة، يجلس ديودوروس ـ صاحب المنصب الذي شغله سوفرونوس ذات يوم ـ مسترخيا على عرش من القطيفة الحمراء. لقد أصبح الآن رجلا طاعنا في السن، ومع ذلك ما زال ضخما متين البنيان تتدلى لحيته البيضاء على ثيابه الكهنوتية، ويشبه في جلوسه على عرشه العريض المذهب أسدا عجوزا ابيضت لبدته.

* هذه الأرض » هدر صوته * هذه الأرض المقدسة مروية بدماء الشهداء. لم تكن حياة المسيحيين سهلة هنا، ولا تختلف الأزمنة الراهنة عن غيرها. أدنا في وقت الانتفاضة اضطهاد رعيتنا، تدخلنا للإفراج عن السجناء، حملنا الطعام إلى الناس في منع التجوّل. ونحن نشارك شعبنا عذابه وطموحاته. هذه الأرض المقدسة لم تكن أبدا مكانا للتأمل الروحي الهادئ، ولم تشبه أمكنة تخلو من الاضطراب كجبل آثوس. لدينا في هذا المكان رسالة علينا محاولة تطبيقها والحفاظ على استمراريتها ».

سألت البطريك هل يعتقد أن نهاية الوجود المسيحي في القدس أصبحت وشيكة، وهل يعتقد أن رسالته بلغت نهايتها ؟

* في العهود البيزنطية عندما كانت الأرض المقدسة تحت حكمنا نحن الإغريق، كانت هذه المدينة مسيحية تماما » قال ديودوروس. * لا تستطيع مقارنة الوضع الحالي مع ذلك الزمن بطبيعة الحال: عددنا قليل في الوقت الحاضر. ومع ذلك لا يحكم الإنسان على الضوء بحكم الوعاء الذي يحتويه». اعتدل البطريرك في جلسته على العرش، قبض على أيقونة صغيرة الحجم في إطار من الذهب تتدلى من سلسلة حول عنقه قائلا: * حتى مصباح الزيت الصغير يمكن أن يمنح الضوء لحجرة كبيرة».

القدس، ١٠ نوفمبر

أصاب البطريرك: كانت القدس، على مدار ثلاثة قرون من الحكم البيزنطي في فلسطين، مدينة مسيحية، كما كانت في الواقع عاصمة العالم المسيحي من أوجه مختلفة. فقد نظر برابرة أوروبا العصور الوسطى، كما فعل البيزنطيون أنفسهم، إلى القدس باعتبارها سُرّة العالم، وحتى أواخر القرون الوسطى، احتلت المدينة مركز الأرض في خرائط العالم.

كان الأساقفة في كامل العالم المسيحي ينتظرون التعليمات من القدس حول كيفية القيام بصلوات أسبوع الآلام، وكيفية تنظيم المناسبات الدينية. وقد أرسل حجاج أوروبيون ـ مثل الراهبة الأسبانية إيغيريا ـ إلى أشخاص يتراسلون معهم، حكايات مفصلة تكاد تثير السخرية

عن الممارسات الطقوسية في مدينة القدس » بناء على معرفة بمدى سرورك يا صاحب الإحسان لمعرفة الطقوس الممارسة يوميا في الأماكن المقدسة ». وعندما أراد البابا غريغوري تمتين تحالفه مع اللومبارديين أرسل إلى ملكتهم قارورة زيت من مزار الصليب المقدس في القدس، كما كانت عيون العالم المسيحي مثبتة بقوة على القدس.

كانت تلك نقلة هائلة عما كان عليه الوضع في نهاية الإمبراطورية الوثنية. فلم ينظر الرومان إلى فلسطين كمقاطعة قليلة الأهمية محشورة بين بلاد أكثر غنى وحضارة مثل سوريا ومصر وحسب، بل تحوّلت القدس، أيضاً، منذ تدميرها على يد تيتوس في عام ٧٠ للميلاد إلى مجرد بلدة مغمورة تقطنها حامية عسكرية رومانية. وحتى عام ٣١٠ للميلاد كان حاكم فلسطين الروماني، المقيم في قيسارية (جنوبي حيفا الحديثة) يستطيع القول أنه لا يعرف أين تقع القدس. فعندما استنطق الحاكم أحد المتهمين المسيحيين وسأله عن مكان إقامته قال المسيحي: من القدس. ورد الحاكم *القدس، أين توجد القدس ؟ ».

لكن وصول قسطنطين إلى العرش وتبني المسيحية كديانة رسمية للإمبراطورية الرومانية غيّر هذا الوضع إلى الأبد. وبين ليلة وضحاها أصبحت المقاطعة المغمورة أرضا مقدسة، تدللها وترعاها سلسلة متصلة من الأباطرة وزوجاتهم وحاشيتهم. وخلال سنوات قليلة من مرسوم التسامح الديني الرسمي تجاه المسيحية، الذي أصدره قسطنطين في ميلان عام ٣١٣ ميلادية، سافرت هيلانة، أم الإمبراطور، إلى القدس وأجرت سلسلة من الحفريات للعثور على البقايا المقدسة، حتى لو نجم اكتشافها لبقايا مثل خشب الصليب المقدس، كما لاحظ السير ستيفن رونسيمان باقتضاب * عن معجزة من معجزات العناية الإلهية التي نادرا ما تجود بها السماء على علماء الآثار ». وفي المكان الذي عينته أمه بدقة كموضع للصلب والقيامة أمر قسطنطين ببناء » ليس أجمل كنيسة في العالم وحسب، بل بناء كنيسة تكون فيها الأشياء على درجة من الجودة إلى حد تتفوق فيه على المباني الجميلة في مدن العالم ». كما أمر ببناء كنائس في بيت لحم، في مكان المهد، وعلى جبل الزيتون.

وسرعان ما اقتفى الآخرون خطاه. ففي القدس عاشت الإمبراطورة إيودوكسيا، زوجة الإمبراطور ثيودوسيوس الثاني (باني أسوار القسطنطينية) لمدة ١٦ عاما، وأنفقت مليونا ونصف مليون قطعة ذهبية على مشاريع في المدينة، في زمن تكفي فيه قطعتان من الذهب لعيش معظم الناس حياة رغيدة نوعا ما لمدة عام على الأقل. وقد شملت هباتها القصر البطريركي، ترميم تحصينات المدينة، حلقة جديدة من الأسوار تجعل جبل صهيون ضمن حدود المدينة، كنيسة ودير القديس ستيفن، المكان الذي أقام فيه سوفرونوس آخر الطقوس الدينية قبل فتح المدينة المقدسة على يد الجيوش الإسلامية. كما بنت إيودوكسيا مستشفى للمجذومين قرب هيرودين في الضفة الغربية، وبرجا في براري اليهودية لحماية الرهبان من هجمات البدو. وفي غضون ذلك، جمع القديس جيروم في بيت لحم القريبة تحت جناحيه عددا من السيدات الرومانيات الثريات، كانت بينهن وارثة اسمها باولا » وهبت كل ثروتها

الدنيوية » قبل الحج إلى فلسطين، ورغم ذلك كان لديها من بقايا الثروة ما مكنها من بناء ديرين وخانا للمسافرين، إلى جانب تقديم المعونة لعدد كبير من الرهبان والمعوزين، بما فيهم القديس جيروم بطبيعة الحال.

وحتى النسّاك، الذين عاشوا حياة التقشف في كهوف وأودية اليهودية، كانوا من أبناء العائلات النبيلة. فالراهب فوتيوس، مثلاً، كان ربيب الكونت بيليزاريوس، أكبر قادة الإمبراطور جوستينيان. وقد هرب فوتيوس، حسب رواية بروكوبيوس، من غرف التعذيب السرية التي وضعته فيها الإمبراطورة ثيودورا، بعدما هدد بفضح مختلف الألاعيب الجنسية لوصيفاتها في بلاط القسطنطينية. تمكن فوتيوس من تضليل شرطة ثيودورا السريّة، وهرب إلى فلسطين، للعيش كراهب في مكان ما من الصحراء خارج القدس.

علاوة على ذلك، ثمة إشارات لدى القديس يوحنا موسكوس عن ثروة ومكانة العديد من الحجاج الورعين الذين استقروا في المدينة. فهو يسجل حكاية روتها له آما داميانا الناسكة التي تربطها صلة قرابة بالعائلة الملكية، وأم صديقه مطران البتراء. روت له كيف أقنعت إحدى بنات عمومتها من النبلاء بقبول صدقة امرأة فقيرة.

« في الزمن الماضي قبل دخولي في الرهبنة، اعتدت الذهاب إلى كنيسة القديسين كوزماس وداميان [في القدس] وقضاء الليل هناك. كانت تأتي كل مساء عجوز، أصلها من فيرغيا غالاتيا [وسط تركيا الحديثة] وتعطي قطعا نقدية صغيرة لجميع الحاضرين في الكنيسة، وكانت في العادة تعطيني تلك الصدقة. وذات يوم جاءت إحدى قريباتي، وهي من قريبات الإمبراطور موريس التقي، من أجل الصلاة في المدينة المقدسة، ومكثت فيها لمدة عام. اصطحبتها بعيد وصولها إلى كنيسة كوزماس وداميان، وبينما كنّا في المُصلّى قلت لقريبتي: « اسمعي، يا سيدتي، عندما تحضر امرأة عجوز لتوزيع قطعتين نقديتين على الحاضرين، أرجو أن تتواضعي وأن تقبلي منها » أجابت المرأة بامتعاض واضح « هل يتحتم على القبول ؟ » قلت لها « نعم ». « خذي النقود فالمرأة عظيمة لدى الرب، تصوم أيام الأسبوع كلها، وما تحصل عليه توزعه على الحاضرين في الكنيسة. خذي القطعتين وامنحيهما لشخص آخر. لا ترفضي صدقة هذه المرأة العجوز ».

« وبينما نحن في غمرة الحديث جاءت العجوز وشرعت في توزيع الصدقة. اقتربت مني بسكينة وهدوء وأعطتني بعض النقد، وأعطت لقريبتي أيضاً، قائلة « خذيها وكلي ». وأدركنا عندما ذهبت أن الله كشف للعجوز الفقيرة ما اقترحته على قريبتي، أي أن تقبل النقد وتهبه لشخص آخر. لذلك، أرسلت قريبتي أحد خدمها لشراء خضروات بالقطعتين، وحلفت بالله أن طعم الخضروات التي أكلتها كان كالعسل ».

وقد أسهم تدفق المال إلى الأرض المقدسة بواسطة عائلات الإمبراطورية الغنية، في ازدهار أنواع جديدة من التجارة. ولا شك أن السياحة الدينية، آنذاك، كما هي اليوم، عادت بالكثير على أصحاب الفنادق والمرشدين السياحيين. فمن المؤكد أن الجولات السياحية وكتب

الإرشادات ظهرت منذ القرن السادس للميلاد (بعض الكتب مزوّد بخرائط) وأصبحت متوفرة لتمكين الحجاج من فهم ما يرونه أمامهم. كما ازدهرت تجارة أخرى هي الآثار المقدسة. فقد مارست فلسطين نوعا من احتكار عظام العهد القديم، واحتكرت جزءا كبيرا من ذكريات العهد الجديد. جرى تصدير بقايا أشياء تتعلق بيوسف وصموئيل وزكريا وحبقوق، وغامليئيل والقديس ستيفن في تلك الفترة، وكذلك أغلال القديس بطرس، والمسامير التي ثبتت المسيح على الصليب، ولوحة لمريم العذراء رسمها القديس لوقا. واعتادت يهودية من سكان المدينة عرض ثوب لمريم العذراء، بينما عرض قساوسة بيت لحم على الحجاج، مقابل أجر، عظام الأطفال الذين ذبحهم الملك هيرود، أو على الأقل العظام التي لم تبع بعد للكنائس وجامعي الآثار في العاصمة. كانت الآثار الشهيرة غالية جدا ـ دفع ثيودوسيوس الثاني ثروة من القطع الذهبية إضافة إلى صليب ضخم من الذهب مقابل آثار القديس ستيفن ـ ورغم ذلك، حتى أكثر الحجاج فقرا كان يستطيع شراء قطعة صغيرة من البقايا، أشياء من نوع آثار أقدام المسيح، أو زيت من مصابيح الجلجة، أو بعض غبار سارت عليه خطى المسيح. ولا شك أن الحرفيين البيزنطيين المهرة وجدوا في تجارة الآثار مصدر دخل لا ينضب.

كانت لدى الكنيسة في فلسطين قوة تتجاوز قوتها في أي مكان آخر من الإمبراطورية. وعندما تمرّد أهالي السامرة في عام ٥٢٩ للميلاد لم يُرسل الإمبراطور جوستينيان قائدا عسكريا لإخماد التمرد، بل أرسل راهبا رفيع المستوى يدعى فوتيون. نجح فوتيون في مهمته بحماسة لا تنسجم مع حماسة الرهبان، فحاربهم، واحتل مناطقهم، وعذّب الكثيرين منهم، كما طرد آخرين إلى المنفى، وزرع قدرا كبيرا من الخوف في قلوب الناس. وتشير بعض المصادر أن عدد القتلى في حملات فوتيون التطهيرية بلغ مائة ألف من السامريين.

لكن القدس، على غرار فلسطين، لم تكن مليئة برجال الدين والنسّاك والحجاج السذّج فقط، بل كان عدد الناس العاديين أكبر من عدد رجال الدين دائما، وهي حقيقة سببت الضيق للقديس جيروم، الذي كان سريع الغضب. ففي رسالة إلى صديقه باولينوس، الذي يخطط لزيارة القدس، حذره من توّقع الوصول إلى مدينة من القديسين » فهي مكان مزدحم، فيها ناس من مختلف الأنواع: عاهرات، ممثلون، جنود، ومهرجون. زحام من الجنسين قد ترغب في تفاديه جزئيا في أماكن أخرى، لكنك تعاني من حضوره الكامل هنا ». وبالقدر نفسه، شعر غريغوري الشقيق الأصغر للقديس باسل بالتعاسة بسبب الطبيعة الأخلاقية لسكان القدس. كتب غاضبا » لو كانت رحمة الله أكثر وفرة في جوار القدس منها في أي مكان آخر، لما ارتكب الناس هنا ما يرتكبونه من المعاصي، فلا توجد أشياء معيبة لا يفعلونها، الخداع، الزنا، السرقة، الوثنية، السم والشجار والقتل من حوادث الحياة اليومية.. ماذا يثبت، إذن، في مكان تحدث فيه هذه الأشياء، وفرة الرحمة الإلهية ؟ ».

في الواقع، كان الرهبان أنفسهم أشخاصا يصعب قيادهم. وكانت ثمة ضرورة لمنعهم من دخول غزة بصفة دائمة بسبب إصرارهم على تعطيل العروض الليلية في المسرح،

ومختلف الاحتفالات التي اعتبروها « وثنية ». عندما احتج الرهبان على الألعاب الأولمبية في كالسيدون، على الشاطئ الآسيوي للبوسفور قبالة بيزنطة، ، قال المطران المحلي لزعيم المحتجين ألا ينسى أنه راهب وما عليه سوى «الجلوس في صومعته والتزام الهدوء ». ولكن في فلسطين كان عدد الرهبان أكبر بكثير، وكانوا أشد صلابة. ففي إحدى المرات نـزل الجيش لاستعادة النظام بعدما ثار الرهبان الفلسطينيون على مطران للقدس اعتبروه من المهرطقين. كما أفلت الزمام في عهد الإمبراطور المهرطق فالينس : عندما تظاهر الرهبان بعنف ضد مطران عيّنه الإمبراطور، فاضطر الأخير إلى ترحيل أعداد كبيرة منهم إلى المحاجر والمناجم الملكية في صحاري مصر العليا.

ومع ذلك، كانت ثورة الرهبان تنجح في بعض الأحيان. كان محظورا على اليهود، بحكم أحد القوانين الرومانية المتشددة القديمة، دخول القدس سوى مرة واحدة في العام بمناسبة عيد العُرُش، حيث يسمح لهم بالدخول والنحيب على حطام هيكلهم. وقد جرى تخفيف تلك الإجراءات نوعا ما على يد الإمبراطورة إيودوكسيا، مما تسبب في بهجة اليهود في كل مكان، وأثار حنق الرهبان المتشددين، وعندما احتشد اليهود بأعداد غير مسبوقة في جبل الهيكل، قاد الراهب السوري بارساوما مذبحة من أكثر المذابح عنفا ضدهم في ذلك الزمن، فهاجمهم وقتل العديد منهم. ادعى بارساوما أنه وأتباعه لم يهجموا على اليهود مباشرة بل قُتل اليهود بفعل « مقذوفات سقطت عليهم من السماء » لكن الناجين من اليهود قدموا شهادة مغايرة، حيث تمكنوا من القبض على ١٨ من أتباعه واقتادوهم إلى الإمبراطورة لمحاكمتهم. ورغم ذلك لم تتمكن حتى الإمبراطورة من عمل شئ في وجه ذلك الحشد من الرهبان: هدد قادتهم وسط الجموع بإحراق الإمبراطورة، وشرعوا في إنشاد ترانيم دينية «انتشر صوت الناس وتعاظم لفترة طويلة كأنه هدير البحر فارتعش سكان المدينة من الضجيج والصراخ». لم تجر محاكمة بارساوما والواقع أن الكنيسة السورية الأرثذوكسية طوّبته قديسا في وقت لاحق.

لكن فلسطين، رغم المذابح والتمرّد والاضطرابات الداخلية، شهدت زيادة هائلة في عدد السكان خلال الفترة البيزنطية. وأظهرت مسوح أثرية لعيّنات فخارية جمعت من الحقول في إسرائيل والضفة الغربية أن كثافة فخّار الفترة البيزنطية تبلغ أربعة أضعاف الفترة الإسرائيلية القديمة وهذا يعني أن عدد السكان في الفترة البيزنطية أكبر بكثير من عددهم في قرون سبقتها. هناك مناطق كاملة لم تُسكن من قبل (أو من بعد) جرت زراعتها في الفترة البيزنطية: اكتُشفت في أعماق صحراء النقب، مثلاً، ست بلدات بيزنطية مقامة فوق ما كان أرضا زراعية في ذلك الوقت. وربما لم يحدث سوى في القرن العشرين أن وصل عدد السكان أو تجاوز ما كان عليه في القرن السادس.

ربما يرجع انهيار فلسطين البيزنطية إلى هذا النمو المفاجئ في عدد السكان. ففي سيثوبوليس (بيسان الحديثة) أظهرت الحفريات أن مواخير البلدة كانت مزدهرة، بينما

كسدت الحمامات العامة وأصبحت موضة قديمة: توقف الناس عن استخدام الحمامات الخمسة في البلدة خلال العهد البيزنطي بينما كانت مزدهرة في العهد الروماني. قد نجد التفسير بصفة جزئية لدى الرهبان الذين كرهوا الاستحمام وأثنوا على من يستطيع عدم الاستحمام أطول فترة ممكنة: تروي قصة من قصص آباء الصحراء بإعجاب كيف عثر راهب متجوّل على ناسك متعبد في كهف في أقاصي الصحراء «صدقوني أيها الأخوة، أنا بامبو الوضيع، شممت الرائحة الطيبة لذلك الأخ عن بعد ميل من الكهف». لم يكتف الرهبان والمعجبون بهم، في ذلك الزمن، بمجرد تجاهل القواعد الأولية للنظافة، بل سخروا منها أيضاً.

ورغم ذلك، لم يكن الأمر سيادة ذائقة ما وحسب، بل كان الناس يعانون من مشاكل البنية التحتية أيضاً. فالقنوات الرومانية القديمة أصبحت تعاني من الانسداد، وفي بيسان استعاض الناس عن حفر الصرف المبلطة جيدا ـ التي بنيت خلال الإمبراطورية الوثنية وأصبحت في حالة يرثى لها ـ بقنوات المجاري المكشوفة. كما لم يُعثر في جميع حفريات المواقع البيزنطية في فلسطين والأردن سوى على مرحاضين، يقع أحدهما فوق مطبخ للرهبان.

وقد أسفر هذا الوضع عن انتشار موجة من الأوبئة على امتداد القرن السادس. في تاريخ يوحنا موسكوس صفحات كثيرة عن الطاعون، وتدل شهادة علماء الآثار المحدثين على انتشار الجذام والطاعون والسل بكثرة في ذلك الزمن، بينما انتشر القمل إلى حد غير مسبوق في كل تاريخ الشرق الأوسط. ويعتقد العديد من المؤرخين في الوقت الحالي بضرورة البحث في الآثار المدمرة للعدوى والأوبئة في أواخر القرن السادس، عن أسباب الانهيار السريع للشرق البيزنطي.

اعتدت التجوال صباح كل يوم من أيام إقامتي في القدس في أزقة وممرات البلدة القديمة، باحثا عن بقايا العهد البيزنطي، صحبة المطران هاغوب. ارتفعت روح المطران المعنوية نوعا ما بعد لقائنا الأوّل، وكان دائما في أفضل حالاته وسط أحياء المدينة وممراتها القديمة المقببة، يشير إلى بعض البقايا المعمارية المتناثرة حولنا أو إلى بعض السكان الجدد غير المألوفين في المدينة القديمة.

« أترى ذلك المتسول الأعمى؟ » نعم، الرجل الجالس على مقعد بعجلات أمام القوس الصليبي. الرجل أعمى من التاسعة حتى الثانية عشرة فقط، بعدها يخلع نظارته السوداء ويقوم بعمل آخر، يشتغل نادلا في مطعم للكباب في الحي الإسلامي. كباب جيدا جدا. هناك، ترى كنيسة القديس يوحنا المعمدان، كانت بها بعض المشغولات الحجرية البديعة، لكن الروم وضعوا مصوّرات جصية جديدة بشعة على الزوايا الخارجية: صفراء وزرقاء لامعة. ارتجف المطران « يا لذائقة الروم المحدثين، رأيت الفسيفساء الجديدة التي وضعوها في كنيسة القيامة ؟ كأنها قادمة من والت ديزني. والآن انظر هناك إلى أسفل، أترى الرجل الطويل الذي يبيع مجسمات خشبية من خشب الزيتون ؟ اسمه عيسى. اشتغل طباخا لسنوات طويلة، كان مختصا في عمل الساندويتشات لحفلات الزفاف، واشتهر بساندويتشات الكبد، وسرعان

ما أصبح أشهر متعهد في البلدة القديمة. وذات يوم لاحظ شخص أن القطط في حارته تتناقص كلما حدث حفل زفاف. انتشر الخبر بين الناس، لكنهم واصلوا الإقبال عليه. وفي نهاية الأمر لم يعد قادرا على تلبية الطلبات: تناقصت القطط إلى حد كبير، لذلك اتجه إلى التجارة في مشغولات خشب الزيتون. ومع ذلك كان أكثر إنسانية في علاقته بالقطط من راهب قبرصي يرغم قططه على الصوم في المناسبات الدينية. يغلق الباب على القطط وتسمع صراخها في الليل. ولا يكتفي بمنع القطط عن الأكل في مناسبات الصوم الدينية، بل يصاب مرة في العام تقريبا بهاجس عودة المسيح. لذلك يرغم القطط المسكينة على الصراخ طوال الليل لمدة أسبوعين في انتظار القدوم الثاني للمسيح. ضوضاء مرعبة. والآن.. أنظر إلى هذا العمود...

ربما كانت أكبر مفاجآت جولاتنا في القدس اكتشاف قلة ما تبقى من القدس البيزنطية. فبينما ما زالت في شمالي سوريا مئات من البلدات والقرى القديمة مجهولة وبلا أسماء في حالة سليمة تقريبا، لا يوجد في القدس ـ التي كانت ذات يوم أعظم مدن الولايات في الإمبراطورية المسيحية ـ سوى شظايا مفككة من أرضيات الفسيفساء، وأكوام من أعمدة منهارة توحي بما مضى. وإذا أراد الإنسان البحث عن المدينة مقتفيا ما كتبه موسكوس يجد نفسه في أقبية رطبة وسراديب مظلمة، وحتى في هذه الأماكن لم يبق سوى القليل مما يثير الاهتمام.

المفارقة أن البناء البيزنطي الكبير الباقي عبارة عن مسجد ـ قبة الصخرة ـ التي زيّنها الحرفيون البيزنطيون للفاتحين المسلمين في أواخر القرن السابع، بعيد انهيار القسم الشرقي من الإمبراطورية. قال رونسيمان عن الصخرة « أعظم نماذج أسلوب البناء المستدير في العمارة البيزنطية ».

لم يبق من كنيسة القيامة الأصلية التي بناها قسطنطين سوى القليل، تظهر بقايا الأعمدة خلف فجوة سوداء في جانب المصلى السرياني. لكن معظم البناء الباقي يرجع إلى عهد الصليبيين، إلى جانب إضافات قليلة في العهد العثماني. اختفت، أيضاً، كنيسة نيا، كنيسة جوستينيان الجديدة المهيبة المُكرّسة لمريم أم الرب، التي اشتغل فيها صديق موسكوس، آبا ليونيتوس من سيليزيا، لمدة أربعين عاما. اختفت ولم يبق منها سوى كتل متناثرة من الجدران وتراكيب مقببة غريبة الشكل في عديد من سراديب الحي اليهودي. قام علماء الآثار بالتنقيب عن البقايا ويبدو أن الاكتشافات ألهبت حماستهم. ومع ذلك يستحيل على رجل الشارع تصوّر أن تلك الأكوام الحزينة من الطوب والحجر تفوّقت في الماضي على كنائس جوستينيان الموجودة حاليا ـ كانت أعظم من آيا صوفيا في استانبول أو سان فيتال في رافينا ـ ناهيك عن الكلام عنها كما يتكلم الناس عن آيا صوفيا باعتبارها أعظم نماذج العمارة البيزنطية.

للكاردو ـ بازار القدس المركزي في العهد البيزنطي ـ قصة مشابهة. فقد هيمن ذلك المكان على صورة من الفسيفساء للمدينة يرجع تاريخها إلى القرن السادس للميلاد، جرى اكتشافها

في مادبا شرقي الأردن عام ١٨٨٤. كما عُثر على بقايا السوق في أماكن مختلفة من القدس. قرب كنيسة القيامة، وفي الأحشاء السفلية لمركب من الأبنية الروسية الأرثذوكسية المعروفة باسم هوسبيس الكسندر، يستطيع الإنسان مشاهدة مائة ياردة من أروقة السوق وبلاطه، وكذلك محاولة متواضعة لبناء قوس للنصر على الطريقة البيزنطية. مرّة أخرى، يظهر الكاردو من فجوة في أرضية الحي اليهودي، ممتدا على مسافة مائتي ياردة إلى جانب ممر ضيق لدكاكين جديدة تبيع شمعدانات برونـزية، وأعلام إسرائيل، وفانلات صيفية عليها كتابة بالعبرية للسوّاح الأميركيين، ثم يختفي في جانب أحد المطاعم، ولا يظهر أبدا.

يوجد أحد الأماكن التي لا ترى فيها أدنى دلالة بيزنطية على تقاطع للطرق قرب باب العمود. وقد ذهبت إليه صحبة المطران هاغوب في عصر يوم شتائي كئيب بعد تناول الطعام في مطعم أرمني قرب المستوصف النمساوي. وقف المطران على الرصيف إلى جانب مظلة بلاستيكية جديدة في موقف للباص، وسألني ماذا أرى.

جازفت بالقول: * أرى موقفا لانتظار الباص ».

* ألا ترى شيئا آخر؟ ».

* أرى بالوعتين ».

* ترى موقفا للباص وبالوعتين، فقط ؟».

* لا أرى شيئا آخر، وماذا بعد ؟ ».

* هذه البالوعة كل ما يشير إلى موقع أحد أهم الأديرة الأرمنية في العهد البيزنطي. هناك إلى الشمال الشرقي قرب محطة الوقود كانت أبنية دير القديس ستيفن، أكبر أديرة الروم في القدس، وما زالت أساسات كنيسته قائمة تحت الكنيسة الصغيرة التابعة لكلية الآثار الفرنسية ـ الدومينيكان، بينما اعتقد الناس أن أبنية الدير اختفت منذ زمن بعيد.

ذكرت كيف أقام سوفرونوس قدّاسه الأخير في كنيسة القديس ستيفن قبل سقوط القدس، وسألت المطران متى تم اكتشاف الدير. * تم اكتشاف الديرين ـ دير الأرمن ودير الروم ـ عندما شرع الإسرائيليون في بناء طريق مزدوج يربط مستوطنات الضفة الغربية بالبلدة القديمة: قال المستوطنون إنهم يريدون طريقا جديدة لا تمر بالأحياء العربية بسبب قذف الحجارة في الانتفاضة. وقام علماء الآثار الإسرائيليون بالتنقيب، نقلوا الفسيفساء التي تخصنا إلى القدس الغربية، ثم ردموا الموقعين ».

* ألم تحتجوا ؟».

* نحتج ؟ توسلنا كي يحفظوا الدير، لكنهم تجاهلونا. قالوا طريقهم أهم من الدير. وكل ما حافظوا عليه كان واحدة من حجرات الدفن التي تخصنا. وهي تحت هذه البالوعة، هنا. وعدوا في البداية بتمكين الحجاج من الدخول، وكذلك إنارة المكان، ولم يتحقق شئ من ذلك. المسيحيون في القدس أقلية بلا نفوذ، ولا نملك جماعة للضغط (لوبي) ولا نملك حتى حق التصويت. نتيجة لذلك، اختفى عن وجه الأرض في غضون أشهر قليلة اثنان من أكبر الأديرة

المكتشفة في الشرق الأوسط. ولن يعرف المار هنا أن المكان يضم آثارا مسيحية ـ إن لم نقل يضم اثنين من أهم الأديرة في فلسطين ».

قلت: ❋ ربما كانت تنقصهم الأموال الكافية للصيانة، والآثار تتعرض للهدم بالجرافات في كل العالم ».

أجاب المطران: ❋ عثر البناؤون، في وقت اكتشاف الديرين، على قبر حاخام يهودي من القرن الخامس عشر في قرية سلوان الفلسطينية، على مسافة ميل من هنا. ولا قيمة كبيرة لذلك الموقع من ناحية أركيولوجية، لكنهم يأخذون السوّاح في جولات إلى المكان، ويحاولون الإيحاء أن القدس كانت تحت هيمنة اليهود على الدوام. والحقيقة مختلفة تماما: كانت الطائفة اليهودية في القدس على مدار ألف وثمانمائة عام أقلية ضئيلة. وبما أن الوضع السياسي النهائي للمدينة لم يتحدد بعد، يحرص الإسرائيليون على حجب الحقيقة، أو تمويهها على الأقل. يريدون النظر إلى القدس كعاصمة أبدية تخصهم، وهذان الديران شهادة على وجود قدس كانت تحت هيمنة مسيحية، لذلك تعرّضا للإخفاء ».

قلت: ❋ أنا متأكد من وجود سبب مقنع وراء تجريف الديرين، ولا أصدق نظرية المؤامرة ».

قال هاغوب عابسا: ❋ وعدونا بوضع لوحة تذكارية، وبعد مرور سنتين هل ترى سوى البالوعة ؟ مازالت الفسيفساء الخاصة بنا عندهم، وكذلك العظام المأخوذة من حجرة الدفن الأرمنية. وهي موجودة في المخازن خلف المتحف الإسرائيلي، ربما نحصل عليها إذا التزمنا الهدوء وأحسنا التصرّف، وإلا ضاعت. بالنسبة للدير، ربما ننتظر قرنا آخر، حتى تصبح هذه الطريق غير صالحة للاستعمال ونتمكن من استعادة المقام الخاص بنا ».

تجولنا في موقع الديرين المطمورين، وهاغوب يشير إلى أماكن تقريبية لوجود المباني: هنا فسيفساء، هناك مستوصف، وهنا كنيسة للصلاة، وهناك مساكن الرهبان.

كان مركبا ضخما من الأبنية قال هاغوب. ❋ من هنا حتى مكان محطة الوقود. هنا كان أوّل حي من أحياء الأرمن، دلالة أخرى على استمرارية الوجود المسيحي في هذه المدينة ».

اتجهنا إلى المرآب، خلفه بقليل تقع مدرسة الآثار الفرنسية، التي وعدني هاغوب بالحصول على بطاقة تمكنني من دخول مكتبتها. وفي طريقنا بجوار مضخات محطة الوقود أشار هاغوب إلى لافتة في الحديقة المبنية حديثا بجوار المحطة ❋ أنظر، هذه اللافتة جديدة، ربما فرغوا من وضعها قبل قليل » اقتربنا لنقرأ المكتوب باللغتين العبرية والإنكليزية وبلا وجود للعربية

بلدية القدس/ وزارة النقل
حديقة الطريق رقم واحد الأركيولوجية
بقايا الحائط الثالث

قال المطران هاغوب: ❋ لا أصدق ما أرى ».

سألت: « ما هو الحائط الثالث ؟ ».

« الحائط الذي بناه هيرود أغيبا قبل ثورة اليهود عام ٦٦ للميلاد. هذا اكتشاف هام. انخرط العلماء في سجال على مدار سنوات حول موقعه، ومن المنطقي الحفاظ عليه، لكن الحفاظ عليه في وقت إزالة ديرين أمام أعيننا ـ وفي مكان قريب منه ـ يدل على تعصب قوموي أعمى. لم يضعوا علامة للتذكير بآثارنا. فلا ذكر لها، لا شئ. كأنها لم توجد من قبل. هاهم يعثرون على عشرة أقدام من حائط من عهد ملكهم هيرود ويقيمون حديقة أركيولوجية خاصة للحفاظ عليه، أما زلت تتهمني بعقدة الاضطهاد ؟ ».

فحصت لاحقا في أرشيف الجيروزاليم بوست، وقسم الآثار في مدرسة الآثار الفرنسية ما قاله المطران هاغوب. فعلى غرار العديد من النـزاعات التي قد تبدو قليلة القيمة، اتضح أن مسألة مباني الأديرة تصاعدت إلى ما يشبه الفضيحة العالمية. شعرت الكنائس المسيحية في المدينة القديمة بالغضب الشديد نتيجة قرار السلطات ردم اثنين من المقامات المسيحية الرئيسية، كما شعرت بالغضب نتيجة عدم توفير الحماية للآثار، مما أتاح لمخربين حسب رواية الجيروزاليم بوست ـ ثمة ادعاء أنهم من اليهود الأرثذوكس المتشددين من حي مائه هشعاريم القريب ـ صب القطران على قطعة فسيفساء بيزنطية يرجع تاريخها إلى القرن السادس للميلاد، ووضع أكوام من الحجارة في مدخل مدفن مسيحي. لذلك، قال قادة الكنيسة للصحافة العالمية أن الآثار التي تهم اليهودية تنال الرعاية والاحترام بينما يجري إهمال الآثار المسيحية القديمة كجزء من الحملة الإسرائيلية لتأكيد حقوق اليهود في المدينة. وعندما لم تجد تلك التصريحات الصدى المطلوب، أصدر رؤساء الكنائس المسيحية الرئيسية في الأرض المقدسة بيانا مشتركا للاحتجاج على سياسة إسرائيل الثقافية، حيث أشاروا إلى ما وصفوه «بالنهب » الإسرائيلي للتراث الأركيولوجي المسيحي، وهددوا بطلب الحماية الدولية لآثارهم ما لم « تتخذ إجراءات مناسبة للحفاظ على تراثنا المسيحي العام ».

ولم يتم العثور في الواقع ـ حسب التقرير الأركيولوجي الإسرائيلي الرسمي المعنون « الحفريات في الحائط الثالث » ولعل العنوان دلالة كافية ـ على ديرين، بل تم العثور على أربعة أديرة مختلفة في الحفريات شمالي باب العمود، كما تم العثور على فندقين لإقامة الحجاج، وعلى مقبرة مسيحية ضخمة. علاوة على ذلك، ثم العثور بعد فترة وجيزة على مقام بيزنطي خامس، عبارة عن مصلى صغير في مدفن مزين بالفسيفساء وصور نادرة من الجص، قرب باب الخليل، خلال أعمال في مشروع ماميلا. تحرّك هذا المشروع دوافع سياسية تستهدف « دمج » البلدة القديمة بالمدينة الجديدة بطريقة تحول دون تقسيم المدينة كما كان الأمر بين عامي ١٩٤٨ و١٩٦٧. ورغم الاحتجاجات المسيحية لم يجر الحفاظ على شئ من تلك المقامات، بل دفنت جميعها، باستثناء المصلى الصغير خارج باب الخليل، الذي جرى تجريفه لبناء مرآب تحت الأرض للسيارات. « يعتمد مشروع ماميلا برمته على المرآب » ذلك ما قاله جدعون أفني من سلطة الآثار الإسرائيلية للجيروزاليم بوست، في معرض

تفسيره لهذا الموضوع.

ربما لا يوجد مكان آخر في العالم يجري فيه تسييس الماضي البعيد كما يحدث في الأرض المقدسة. فقد أشارت إسرائيل في بيان استقلالها عام ١٩٤٨ إلى « إعادة قيام الدولة اليهودية » في محاولة لتأسيس حقها التاريخي في الوجود استنادا إلى سابقة توراتية. ومنذ عام ١٩٦٧ يجري استخدام المنطق نفسه في عملية استعمار الضفة الغربية والجولان: فكثير من المستوطنات اليهودية المقامة هناك، مثل شيلو وجيفون وكاتزرين، بنيت عن قصد في أماكن وُصفت كمواقع لاستيطان اليهود القدماء قبل ثلاثة آلاف عام.

ومن شبه المستحيل في وضع تقوم فيه المطالب السياسية على تفسيرات متناقضة للتاريخ، أن يقف علماء الآثار على الحياد وأن يلتزموا الموضوعية. وقد اتُهم علماء الآثار الإسرائيليون منذ فترة طويلة بإجراء حفريات لا تستهدف إضاءة التاريخ العام للمنطقة، بل الكشف عن تاريخهم الخاص، وقيل أنهم تجاهلوا في بعض الحالات الطبقات التركية والعربية والبيزنطية باعتبارها قليلة الأهمية. والواقع أن الكثير من تلك الاتهامات عن التحيزات السياسية صدرت عن ليبراليين إسرائيليين أثار حنقهم ما اعتبروه اتجاها يمينيا قوميا داخل المؤسسة الأركيولوجية في البلد.

ففي عام ١٩٩٢، اتهمت عالمة الآثار المقيمة في القدس شولاميت غيفع علم الآثار التوراتية الإسرائيلي بكونه « أداة في يد الحركة الصهيونية للعثور على صلة بين التاريخ القديم لأرض إسرائيل وظهور دولة إسرائيل الحديثة ». وأضافت أن الأركيولوجيا الإسرائيلية « فقدت استقلاليتها كطريقة علمية وأصبحت ذراعا تنفيذيا لحركة أيديولوجية، أصبحت أداة سياسية وقومية تــزوّد الدولة الحديثة » بالجذور ». كما ردد الكاتب الإسرائيلي المرموق عاموس إيلون بعض مخاوف غيفع في مقالة طويلة نشرها في مجلة نيويورك لعرض الكتب، عن السياسة وعلم الآثار. قال إيلون إن أسوأ التعديات وقعت في السنوات الأولى من عمر الدولة اليهودية : « حدث اندفاع، في مناخ التمركز العرقي على الذات السائد في السنوات الأولى، من أجل العثور على مواقع يهودية، والمبالغة في التنقيب عنها، والحرص على اطلاع الجمهور على الطبقة اليهودية للموقع على حساب طبقات أخرى حتى لو كانت تلك الطبقات أكثر دلالة وأهمية من ناحية تاريخية أو فنية. كانت مهمة علم الآثار البرهنة على مسألة تخص اليهود في الأرض المقدسة، ولم تتم البرهنة بالضرورة كما ينبغي لها أن تكون، أي فحص البقايا المادية لتحديد ظروف الثقافات والحضارات القديمة في بلد تكثر فيه وتتنوّع ».

من ناحية أخرى، هاجم ليبراليون إسرائيليون الطريقة التي يُعرض بها تاريخ المنطقة للسوّاح. فقد هاجم ميرون بنفنستي نائب رئيس بلدية القدس، وهو مؤرخ مرموق للفترة الصليبية ، التحيّز في متحف برج داود لتاريخ القدس، المتحف الرئيسي في البلدة القديمة «بعد فترة الإسرائيليين القدماء » قال بنفنستي معلقا : «يخبرنا النص المكتوب أن المدينة تعرّضت لاحتلال الغرباء، وفي وصفهم بالغرباء ما يعزز طبيعة المنظور الحصري للمتحف

ـ فلا ينال الشرعية سوى المطلب اليهودي / الإسرائيلي، لكن الفترة الإسرائيلية القديمة لم تستغرق أكثر من ستمائة سنة، بينما وُصف كل ما تلاها كسلسلة من الاحتلالات ـ الفارسية والبيزنطية والمملوكية والعثمانية والبريطانية ». علاوة على ذلك، أشار بنفنستي أن كلمة « العرب » لا تظهر حتى مرة واحدة في معرض ضخم يغطي قرابة ثلاثين قاعة، أما الاسم العربي الوحيد المذكور في المتحف، فهو اسم الفاتح، الخليفة عمر. ويستنتج بنفنستي : «يجري عرض تاريخ مشوّه، رواية المنتصر عن التاريخ ».

كان الأب ميشيل بيكشيريلو، من معهد الفرانسيسكان للدراسات التوراتية أهم شخص رغبت في لقائه لمناقشة كل هذه الأشياء معه. وهو فرانسيسكاني إيطالي يعيش في القدس منذ عام ١٩٦٠، وقد اكتشف بمفرده بداية من ذلك التاريخ عالم الأبنية الدينية الموصوف في « المروج الروحانية » حيث أزاح الستار عن العديد من الأديرة البيزنطية غير المعروفة من قبل، والعديد من الكنائس والدور التي يرجع تاريخها بصفة أساسية من القرن السادس حتى القرن الثامن للميلاد، وفي سياق هذا العمل كشف للعيان كنوزا مدهشة من أرضيات الفسيفساء القديمة، بينها أفضل قطع الفسيفساء المكتشفة في الشرق. وقد شاهدت بعضها أثناء عبوري الأردن في الطريق إلى إسرائيل، حيث توجد أجمل القطع في محيط مادبا وجبل نبو، وتطل مباشرة على جسر اللنبي، مركز الحدود المؤدي إلى الضفة الغربية.

وخلافا لمجموعة الفسيفساء التي رأيتها لدى وليد جنبلاط، ثمة القليل من الزهد في قطع بيكشيريلو، ففيها من نبض الحياة ما يوحي بإحياء الذائقة الهيلينية ـ إن لم نقل نهضة كلاسيكية كاملة ـ في الفترة المباشرة بعد جوستينيان: صيد نمور، دوامات متداخلة من النباتات الشائكة، تجسيد للمواسم السنوية متوّجة على العرش تنظر إلى رعاة يمشون بين أغصان الدوالي، ساتيرات يعزفون على آلة الفلوت يقودون موكبا لرفيقات باخوس، بينما ينقض كيوبيد من أعالي أشجار البرتقال.

ورغم ذلك، تمتاز المكتشفات الجديدة بقيمة تتجاوز علم الجمال أو تاريخ الفن. وربما تمثلت أهميتها المفاجئة في كشفها لدرجة مذهلة من الاستمرارية. فالفتوحات العربية في القرن السابع ـ حسب رواية بيكشيريلو ـ لا تظهر من ناحية أركيولوجية: تغيّر الحكام، لكن الحياة سارت كالمعتاد من قبل. وفي الواقع، يرجع تاريخ أفضل المكتشفات « البيزنطية » التي عثر عليها إلى فترة ما بعد الفتح العربي مباشرة، حيث ساد النظام، ازدهرت التجارة، وتحررت المنطقة من الضرائب المجحفة التي فرضها جباة الضرائب البيزنطيون. وقد كتب بيكشيريلو في كتابه « فسيفساء الأردن » الذي يوجز ما قام به في حياته « بحث علماء الآثار عن حالة انقطاع بين العهد الإسلامي وما قبله مسألة غير مجدية، فعلم الآثار يُظهر استمرارية بين العهدين ».

ثمة ما يفسر هذا الأمر. فكما جرى تجنيد المرتزقة الانكلو ـ ساكسون في أوروبا الغربية للدفاع عن الحدود الشمالية لروما أمام الهجمات البربرية التي أسقطت الشطر الغربي من

الإمبراطورية الرومانية، جرى تجنيد القبائل العربية المسيحية من جانب الحكام البيزنطيين للدفاع عن التخوم الشرقية قبل ظهور الإسلام بعدة قرون. عقد جوستينيان، مثلاً، تحالفات مع قبيلتين من القبائل العربية المسيحية: مع بني غسان وبني تغلب، حيث أسكن القبيلتين ضمن حدود الإمبراطورية المسيحية. وقد كان العرب في زمن الفتوحات العربية أقلية ذات وزن في المقاطعات الشرقية للإمبراطورية البيزنطية.

كذلك، ألمح بيكشيريلو، أن دخول العرب إلى فلسطين حدث بطريقة تدريجية أكثر من المعروف سابقا، وكان بطيئا إلى حد أن الفتح نفسه لم يُحدث تغييرا فوريا في التكوين العرقي لسكان البلد. وسرعان ما تبنى السكان بعد الفتح اللغة العربية، وتحول العديد منهم على مر القرون إلى الإسلام، أما جيوش الفاتحين نفسها فلم تكن كبيرة الحجم، ولم تسهم في بداية الأمر سوى في خلق طبقة عسكرية تحكم السكان. لم يحدث تبدل كبير الحجم في السكان، كما أن الفلسطينيين الذين نراهم اليوم ـ المسيحيون منهم بشكل خاص ـ هم على الأرجح أحفاد الخليط نفسه من الشعوب التي مر عليها موسكوس في القرن السابع خلال تجواله في المنطقة: مزيج متعدد من أعراق مختلفة مرت على هذه المنطقة منذ أقدم عصور ما قبل التاريخ.

تكتسب شهادة بيكشيريلو أهميتها الفائقة لأنها تمثل ردا على التواريخ الرسمية الإسرائيلية التي ترسم صورة غزاة من البدو النهابين الذين اندفعوا من الصحراء فذبحوا أو طردوا السكان الأصليين، وتركوا البلد صحراء بلا سكان ـ حتى ظهور الحركة الصهيونية في القرن التاسع عشر. ورغم حقيقة صعوبة العثور على مؤرخ جاد في إسرائيل وخارجها يحاول الدفاع عن هذا التشويه الفج لتاريخ فلسطين في القرون الوسطى، إلا أن تلك الصورة ما زالت شبه قائمة بطريقة غريبة في الدعاية الحكومية. في «حقائق عن إسرائيل » مثلاً، الكتاب الصادر عن وزارة الخارجية الإسرائيلية مقدمة من ١٥ صفحة عن «تاريخ أرض إسرائيل ». نرى في المقدمة، بعد عرض تفصيلي جدا لممالك إسرائيل التوراتية، أن ١٤ قرنا من التاريخ الإسلامي للمنطقة مكتوبة في قسم صغير بعنوان «العرب في أرض إسرائيل »: بدأت هجرة العرب إلى البلد وهجرتهم منه في زمن الفتح العربي للأرض في القرن السابع، حسب تقلبات النمو أو التدهور الاقتصادي، ومع نهاية القرن التاسع عشر، عندما شجعت التنمية اليهودية المتزايدة النهوض الاقتصادي والاجتماعي، جاء عديد من العرب من بلدان مجاورة بحثا عن فرص عمل أفضل، وأجور أعلى، وظروف حياة أكثر تطورا ».

اتصلت هاتفيا ببيكشيريلو واتفقنا على تناول الشاي معا بعد الظهر. جلسنا في صومعته الصغيرة في معهد الفرانسيسكان للدراسات التوراتية، وتكلمنا فترة طويلة من الوقت عن عمله.

قال بيكشيريلو: « تشكك جميع الحفريات التي أجريتها في الرأي القائل أن الغزوات العربية أدت إلى تدمير المباني المسيحية، وأن العرب اضطهدوا المسيحيين، ومنعوا بناء كنائس جديدة.

فمجرد وجود هذا الكم من الفسيفساء المسيحية التي يرجع تاريخها إلى العهد الأموي يشكل دليلا قويا ليس على استمرارية الوجود المسيحي وحسب، بل وعلى تسامح الحكام المسلمين أيضاً ».

سألته عن التحيّز الذي سمعت عنه في أوساط المؤسسة الأركيولوجية الإسرائيلية، فكانت إجابته واضحة. بصرف النظر عما كان عليه الوضع في السنوات الأولى، فإن الطرق الأركيولوجية التي يستخدمها الإسرائيليون في الوقت الحالي تمتاز بمهنية عالية، وقد جرى التنقيب في المواقع التاريخية الإسرائيلية ـ حسب رأيه ـ بنـزاهة، دون تركيز على الدين. ورغم ذلك، شدد على وجود تفاوت خطير في عرض الإسرائيليين لتلك المكتشفات.

* صيانة البقايا المسيحية أقل جودة من طريقة معالجة البقايا اليهودية، صحيح أن الصيانة مشكلة في كل مكان آخر، لكنها تتحول بسهولة، هنا، إلى مسألة سياسية، وعلى الإسرائيليين إبداء عناية مضاعفة. الحقيقة أن في الأرض المقدسة العديد من الجماعات، ولكل منها حقوقها، وإذا أرادت دولة ما نيل الاحترام، فعليها احترام الآخرين ».

سألته *كيف يتجلى هذا الإهمال ».

* يحرصون أشد الحرص على الكُنس اليهودية » قال بكشيريلو *يغطونها بواقيات، ويمنعون الناس من الوقوف فوق الفسيفساء. لكنهم يستسهلون إعادة دفن الكنائس والأديرة المسيحية المكتشفة، كما حدث للأديرة قرب باب العمود. لن يفكروا أبدا بعمل شئ كهذا لمعبد يهودي، ولن تسمح لهم المؤسسة الدينية [اليهودية] القيام بعمل كهذا. أما الأبنية المسيحية فهم يتركونها كما عثروا عليها، هذا إذا لم يقوموا بتجريفها. توجد كل قطعة فسيفساء عثرت عليها، في الأردن، تحت واقيات بنيت خصيصا، وحتى في متاحف بنيت لهذا الغرض. هنا توجد كنائس فيها فسيفساء جيدة مطروحة في العراء في كل إسرائيل ».

سألت: *هل يفرق الأمر ؟ ».

* يفرق كثيرا، فطالما لم توضع المواقع المسيحية تحت الحراسة يمكن مهاجمتها ».

ظهر تقرير في الجيروزاليم بوست، قبل حديثنا بأيام قليلة، عن هجوم على كنيسة بيزنطية غير محمية في ممشيت، قرب مفاعل ديمونا النووي. فقد قام مخربون، يشتبه أنهم من المتدينين اليهود، بقلع الفسيفساء الملونة، وتكسير الأعمدة التي يرتكز عليها سقف الكنيسة. وذكر التقرير أنها حادثة من سلسلة حوادث وقعت في الأسبوعين السابقين، وشملت تخريب كنيسة بيزنطية أخرى في سوسيتا، في هضبة الجولان. وقيل أن المتدينين الذين، كما يبدو، يتحملون مسؤولية تلك الهجمات، يعارضون الحفريات الأركيولوجية عموما، لذلك لم يستهدفوا المواقع المسيحية بصفة خاصة، لكن تلك المواقع احتلت رأس القائمة في أعمالهم.

* ولكن » واصل بيكشيريلو كلامه * المسألة ليست حماية من المخربين وحسب، فالفسيفساء » وتوقف صامتا بحثا عن الكلمات *كالمسبحة إذا قُطع خيطها، ما أن تفلت قطعة صغيرة حتى تنهار قطعة الفسيفساء. ويضيع كل شئ خلال وقت قصير، كل شئ ».

اللاهوت اليهودي والقدس

إسرائيل شاحاك

تكتنف المصاعب كل نقاش يتصل بموضوع اليهود ومعتقداتهم الحقيقية. الصعوبة الأولى أن تعبير «يهودي» كما جرى استخدامه خلال المائة وخمسين عاماً الأخيرة ينطوي على معنيين مختلفين. ولم يكن الأمر على هذا القدر من الصعوبة دائماً. فلنستخدم العام ١٧٨٠ على سبيل المقارنة. كان المعنى المقبول من الجميع آنذاك لتعبير «يهودي» يتطابق مع تعريف اليهود لأنفسهم.

ورغم أن الهوية اليهودية في ذلك الزمن كانت دينية في المقام الأوّل، إلا أن اليهود، وكذلك الشعوب التي احتكوا بها، نظروا إلى أنفسهم كأمة. أمة تختلف عن الأمم الأخرى بحكم الدين. وقد تبلور هذا المفهوم لدى اليهود قبل العام ١٧٨٠ بوقت طويل. ففي القول الشائع المنقول عن الحاخام سعاديا هجاءون، حكيم القرن العاشر للميلاد، الذي عاش معظم حياته في العراق «أمتنا أمة بفضل شريعتها الدينية». شريعة لم تتحكم بكل أوجه الحياة العامة والخاصة لليهود وحسب، بل فرضت انفصالاً صارماً بينهم وبين غير اليهود أيضاً. ولعل تجربة اليهود قبل العام ١٧٨٠ تؤكد قول حكيم القرن العاشر. فلم يكن في مقدور اليهودي مجرد شرب الماء، بالمعنى الحرفي للكلمة، في بيت غير يهودي.

لكن الوضع تغير بعد هذا التاريخ بفضل عمليتين متوازيتين. كانت إحداهما ما يطلق عليه التأريخ اليهودي «انعتاق اليهود» منذ بداياته الخجولة في هولندا وإنكلترا في القرن السابع عشر، حتى نضجه مع الثورة في فرنسا والاستقلال في الولايات المتحدة، ثم في بلدان اقتفت خطاهما، بما فيها ملكيات القرن التاسع عشر.

نال اليهود في سياق الانعتاق قدراً كبيراً من الحقوق الفردية ـ نالوا في بعض الحالات مساواة كاملة في الحقوق ـ لذلك بطلت سلطة الطائفة الدينية على أفرادها. فلو شُوهد أحد اليهود قبل العام ١٧٨٠، مثلاً، يشرب الماء في بيت غير يهودي، كان من حق الطائفة اليهودية، قانونيا، عقاب الشخص المعني. وقد يشمل عقاب « خطيئة » كهذه الجلد أو دفع الغرامة. لكن هذا الوضع أصبح غير قابل للتحقيق في معظم الأماكن في العام ١٨٨٠.

العملية الثانية قرينة بالأولى ونتيجة طبيعية من نتائجها. فقد أتيح لبعض اليهود « المعتوقين » الخارجين من نير الحكم الاستبدادي لحاخاماتهم، أن يعلنوا تخليهم بدرجات متفاوتة عن جانب من ميراثهم اليهودي، واعتناق آراء حديثة. لم يحدث هذا الأمر تغيرات عميقة ليس في سلوكهم وحسب، بل وفي مواقفهم أيضاً. ولعل أبرز الحالات الصارخة تتمثل في اليهود الذين بقوا يهود بمعنى عدم اعتناق ديانة أخرى، لكنهم فقدوا الاهتمام بأي من المسائل اليهودية.

ومع ذلك، حتى في حال تجاهلنا للفئة الأخيرة، وهذا ما سأفعله، فإن تعبير « يهودي » ينطبق في الوقت الحاضر على نوعين من الناس، لا وجود بينهما لكثير من القواسم المشتركة، خاصة ما يتعلق بالقواسم « اليهودية » بما فيها القدس واليهود.

ثمة تنافر واختلاف شديد الحدة بين الجانبين. لذلك، لا وجود لخصائص « مشتركة تجمع اليهود»، ولا وجود لرأي « يهودي » مشترك حول أمر محدد، ولعل المشترك يتناقص إلى أدنى الحدود إذا كانت القدس موضوع الخلاف.

وبما أنني مطل على الوضع في إسرائيل، وعلى موقف اليهود الإسرائيليين من القدس، وما لهذا الموقف من أهمية سياسية خاصة، سأكتفي بعرض مواقف مختلفة تجاه مسألة القدس، تعتنقها شرائح مختلفة في المجتمع اليهودي الإسرائيلي، وأشير إلى جذورها في الماضي اليهودي.

الرأي السائد لدى علماء الاجتماع وخبراء استطلاعات الرأي العام أن المجتمع اليهودي الإسرائيلي مقسوم إلى شريحتين متساويتين، تقريباً، في الحجم. وما يميز شريحة عن أخرى يتمثل في الموقف من الديانة اليهودية، مدى التقيد بتعاليمها، ومدى تأثيرها على المسائل السياسية. وهذا العامل بالذات أكثر العوامل حسماً في انتساب الفرد إلى إحدى شريحتين تسميهما التعبيرات الإسرائيلية الدراجة «إسرائيل أ » و « إسرائيل ب ».

تتكون إحدى الشريحيتين، من حيث العلامات السياسية الفارقة، من الليكود، وأحزاب يمينية أخرى، إضافة إلى مختلف الأحزاب الدينية. وتتكون الثانية من حزب العمل، ومختلف الأحزاب اليسارية. تؤيد إحداهما استمرارية التقاليد الدينية اليهودية كلياً أو جزئياً في أغلب الأحيان، بينما تُعدّل الثانية منطلقاتها حسب منطق الأزمنة الحديثة.

أريد الاستشهاد، في هذا الصدد، بمعطيات وردت في مقالة لباروخ كيمرلنغ، أحد علماء الاجتماع المشهورين في إسرائيل (زمانيم، رقم ٥٠ ـ ٥١ خريف ١٩٩٤) وتجدر ملاحظة

ما ينطوي عليه العنوان من دلالات، فهي معنونة باسم « الدين، والقومية، والديمقراطية في إسرائيل ».

يُظهر كيمرلنغ بطريقة حاسمة ـ بعد الاستشهاد بعديد من الأبحاث ـ أن المجتمع اليهودي الإسرائيلي مقسوم حول الموضوعات الدينية أكثر بكثير مما يعتقد الناس في الخارج، حيث لا تمكن الدوافع السياسية أحداً خارج إسرائيل من التشكيك في وجود مزاج « مشترك بين اليهود » مع ما يستدعيه هذا الأمر من تعميمات.

يستشهد كيمرلنغ، مثلاً، بنتائج مسح أجراه معهد غوتمان المرموق في الجامعة العبرية في القدس، حيث صرّح ١٩ بالمائة من اليهود الإسرائيليين أنهم يؤدون الصلاة يومياً، بينما أعلن ١٩ بالمائة رفضهم دخول كنيس مهما كانت الظروف (أضيفُ، هنا، أن أولئك اليهود يرفضون دخول الكنيس من حيث المبدأ احتجاجا على الديانة الأرثذوكسية اليهودية، وهي ظاهرة غير معروفة في الطوائف اليهودية غير الإسرائيلية، و يمكن مقارنتها مع موقف بعض المسيحيين الراديكاليين تجاه الكنائس المسيحية، في فرنسا، مثلاً).

يستخلص كيمرلنغ من هذه المعطيات ومعطيات مشابهة أن في كلتا الشريحتين المذكورتين سابقاً نواة صلبة من أشخاص يعتنقون أفكاراً تتناقض مع معتقدات أقرانهم في الشريحة الأخرى. وأتفق معه تمام الاتفاق.

فلنقترب الآن من القدس. ستكون البداية مع مواقف اليهود المتدينين في إسرائيل، المواقف التي يمكن العثور على جذورها في ما أسميه « اليهودية الكلاسيكية »، أي اليهودية التي اعتنقها المجتمع اليهودي برمته منذ بداية القرن الأوّل للميلاد تقريباً وحتى نهاية القرن الثامن عشر. اليهودية التي ما زالت تمارس النفوذ على نصف المجتمع اليهودي الإسرائيلي. ولن أشير، في هذا الصدد، إلى التوراة، أو إلى اليهودية في الأزمنة التوراتية، لأن « اليهودية الكلاسيكية » تشكلت في وقت لاحق بفعل التلمود.

يمكن العثور على النفوذ التوراتي، الذي أحياه يهود تمردوا على « اليهودية الكلاسيكية »، لدى يهود قبلوا النظرة الحديثة إلى الحياة، ويمكن لمسه بصفة خاصة في تلك النواة الصلبة من اليهود الإسرائيليين، التي يرفض أفرادها دخول الكنس مهما كانت الظروف. تلك هي الفئة الوحيدة من اليهود التي اعتادت الاستشهاد بنصائح وتحذيرات أنبياء التوراة حول العدل والرحمة في سياق كلامها عن معاملة إسرائيل للفلسطينيين.

ولن أشير، أيضاً، إلى ما يسمى « التراث اليهودي ـ المسيحي » المشابه حسب اعتقادي لطريقة ستالين الملفقة في نحت تعبير « الماركسية ـ اللينينية ». ولن أتعاطى، أيضاً، مع تعبيرات شائعة من نوع « التراث الإبراهيمي » الذي لا يعني شيئاً من وجهة نظري.

يتضح تمام الوضوح لكل مطلع على ما انتجته « اليهودية الكلاسيكية » من أدب على مر العصور، أن القدس تتجلى أولاً وقبل كل شئ في هذا الأدب، باعتبارها البلدة التي شيّد فيها الهيكل. كان الهيكل، بل طقس تقديم القرابين في الهيكل، الشيء الذي استنفر أعمق المشاعر

اليهودية، مقروناً بالحزن ومذكوراً في الصلوات اليومية والعديد من المناحات الخاصة التي جرى تأليفها منذ دماره على يد الرومان عام ٧٠ للميلاد.

وبالمقارنة مع المجلدات الضخمة التي أنتجتها « اليهودية الكلاسيكية » في نقاشها التفصيلي الدقيق لمسألة الهيكل وقرابين الحيوانات، فإن ما أنتجته من أدب حول مدينة القدس يتسم بضآلة شديدة. الهيكل وقرابينه هو ما يرد ذكره دائما في الصلوات اليهودية. وعندما يستشهد صانعو الدعاية الصهيونية وأنواع أخرى من الدعاية اليهودية بتلك الصلوات، تكون المقتطفات بعيدة عن محتواها الأصلي بُعد مقتطفات ستالين عن نصوص ماركس الأصلية. هذا التزييف ممكن لأن معظم المسيحيين والمسلمين (واليهود غير الناطقين بالعبرية) يجهلون اليهودية، سواء كانت كلاسيكية أو حديثة.

فعلى سبيل المثال، عبارة « العام القادم في القدس » التي يطلقها اليهود، ويكثر التذكير بها، تعتبر في الواقع جزءاً من طقس في عشية عيد الفصح، الذي ما زال عديد من العلمانيين اليهود يحتفلون به على الطريقة القديمة. ولكن في أي سياق تظهر العبارة في الطقس المذكور ؟

تسبقها صلاة مهيبة تطلب من الرب إحياء تقديم قرابين الحيوانات في الهيكل في أقرب الآجال. ففي ذلك الوقت السعيد ـ تقول الصلاة ـ « سيفرح اليهود لمرأى سفك دم الكبش على جانب مذبح [الهيكل] لإدخال السرور إلى نفسك، يا إلهنا »، بعدها تأتي عبارة « العام القادم في القدس » التي تعقبها قصيدة عن انتظار التضحية الفعلية بكبش آخر عشية احتفال الفصح في العام القادم. من الواضح أن المعنى الأصلي ـ وما زال عديد من اليهود يعتنقونه ـ لعبارة العام القادم في القدس يفيد «العام القادم سيسفك دم كبش على جانب مذبح في هيكل أعيد بناؤه ».

نأخذ صلاة أخرى، تقال ثلاث مرات يومياً في التبريكات الثماني عشر (١٩ في الواقع) التي تضم مقطعاً يكثر الاستشهاد به « ودع أعيننا ترى عندما تعود إلى صهيون ». فلنبحث مرة أخرى في أي سياق يُطلب من الرب تحقيق تلك الرغبة. فهذا الطلب مسبوق بمقطع لا يُطلب فيه من الرب قبول الصلوات الحالية لليهود وحسب، بل و« قرابينهم المحترقة » في المستقبل أيضاً، بعد الطلب يأتي المقطع المذكور حول عودة الرب إلى صهيون (عبارة تعني « الهيكل » حسب « اليهودية الكلاسيكية») ثم يواصل المقطع نفسه : « هناك سنعطيك القرابين المفروضة علينا ». لكن الأدب الصهيوني لا يستشهد بهذه الخاتمة الحاسمة للمقطع المذكور.

ومع ذلك، ربما تجلى أفضل تمثيل لكيفية ربط « اليهودية الكلاسيكية » للهيكل بطقوس ما كان يقدم فيه من قرابين، وأمل إحياء هذا النوع من العبادة، في يوم الغفران، أكثر الطقوس السنوية قداسة في نظر « اليهودية الكلاسيكية ». ففي « الصلاة الإضافية » (موساف) من ظهيرة ذلك اليوم، يقوم المصلون عبر تراتيل وصلوات أخرى ـ ما زالت تؤدى في أيامنا

هذه ـ بتقليد كيف قدّم الكاهن الأكبر القرابين وأجرى مراسم أخرى عندما كان الهيكل قيد الوجود. ورغم أن مقاطع شعرية من ❋ نظام عمل الكاهن الأكبر في الهيكل يوم الغفران »، ما زالت موجودة بصيغ عديدة لدى طوائف يهودية مختلفة (المقاطع التلمودية نفسها) سأستشهد بالصيغة المستخدمة من جانب اليهود الاشكناز.

بعد تلخيص شعري لتاريخ العالم منذ بداية الخلق وأقدم تواريخ اليهود، يصل النشيد إلى طقوس الهيكل. ينشد المصلون بعد وصف الليلة التي قضاها الكاهن الأكبر ساهرا: ❋ فرح الذين شاء قدرهم أن يزيحوا الرماد عن المذبح،.. وحالما أعلن الحارس بزوغ نجمة الصبح وضعوا قماشاً ناعماً من الكتان لحجب الكاهن الأكبر عن أعين الناس، خلع الكاهن كسوته الكتانية، اغتسل، وارتدي كسوته الذهبية، نحر قربان الصبح اليومي المعد للحرق (قربان يقدم يومياً) وأمر (كاهناً) بإكمال المهمة، أخذ الدم ورشه وصب قربان الشراب (من النبيذ) ثم وضعوا ستارة أمامه كما في المرة الأولى، فغسل يديه وقدميه وخلع كسوته الذهبية، ذهب واغتسل وارتدى كسوة بيضاء، يساوي ثمنها ١٨ طالن [الطالن وحدة نقدية قديمة] كسوة جميلة يخدم فيها ملك المجد ».

من هذه النقطة تبدأ الصلاة الخاصة بيوم الغفران، حيث اعتاد الكاهن الأكبر التضحية بثور تكفيراً عن خطايا الكهنة، والتضحية بكبش تكفيراً عن خطايا الشعب (للتدليل على دونيتهم) وحيوانات أخرى أيضاً. ❋ ثم اقترب [الكاهن الأكبر] من ثوره الخاص، الواقف بين الشرفة والمذبح بحيث يكون جسده متجها إلى الغرب وتكون رأسه مثنية في اتجاه الجنوب. وضع الكاهن يده فوق رأس الثور واعترف بخطاياه ».

يتواصل نص الاعتراف، بادئاً بالكلمات التالية ❋ رضاك، أيها الاسم ». عندما كان الهيكل قيد الوجود، كانت تلك هي اللحظة التي يتفوه فيها الكاهن بالاسم الحقيقي للرب، بدلاً من كلمة ❋ يا إلهي » (أدوناي) المستخدمة في الأحوال العادية. يتم تخليدا لتلك المناسبة، إنشاد أحد المقاطع التلمودية » وعندما سمع الكهنة والناس في الفناء الاسم الذي لا يجرؤ أحد على نطقه، الاسم المروّع، منطوقا على لسان الكاهن الأكبر بقداسة وطهر، ركعوا، وخرّوا على الأرض قائلين ❋ فليتبارك اسم الجلالة المجيد إلى أبد الآبدين ».

ما زالت هذه العادة متبعة لدى اليهود في الوقت الحاضر، حيث يركع المصلون ويخرّون على وجوههم (يكاد هذا الفعل يكون فريداً في العبادة اليهودية) تخليداً لما جرى في الهيكل.

ثم يتواصل النشيد لوصف تقديم الكاهن الأكبر لكبشين، يقدم الأوّل قرباناً للرب، والثاني هبة إلى شيطان يُدعى عزازيل، يتم رميه من فوق صخرة في الصحراء. بعد الانتهاء من هذه الأعمال ❋يقترب الكاهن الأكبر مرة أخرى من ثوره » ويعترف مجدداً، متفوها بالاسم الحقيقي للرب، وفي الحال يرتلون نشيد ❋ الكهنة .. والشعب » بينما تركع جماعة المصلين، الذين خرّوا على وجوههم مرة أخرى. ويتواصل النشيد ❋ ثم تناول [الكاهن الأكبر] سكيناً حادة النصل، نحر الثور حسب العادة، تلقى دمه في وعاء، وأعطاه [لكاهن آخر] حرّكه كي

لا يتخثر قبل رشه، فلو تخثر لما تمكن من رشه، ولحال دون عفو [الرب] في الأثناء يضع الكاهن الأكبر فحما مشتعلا في وعاء، يضع عليه البخور، يدخل قدس الأقداس في الهيكل، ويضع المبخرة هناك » ثم يخرج يتناول الدم من الشخص الذي حرّكه ويدخل مسرعاً مرّة أخرى، يغمس أصابعه في الدم، يكفر عن الخطايا برش الهيكل مرة إلى أعلى وسبع مرات إلى أسفل .

توصف العملية نفسها من جديد ولكن باستخدام كبش هذه المرة، ثم يتكرر رش دم الثور، ويليه رش دم الكبش. وأخيرا، يقوم الكاهن الأكبر * بمزج دم الثور والكبش، ويطهر المذبح الذهبي، يرشه سبع مرات في الوسط، وأربع مرات على جوانبه. وعلى الفور يقترب مسرعاً من الكبش الحي، ليعترف أمام الله بخطايا الشعب ». بعد إنشاد الاعتراف الثالث يأتي مقطع *الكهنة والشعب..» بينما يركع المصلون ويخرون على وجوههم.

يصف النشيد، بعد مزيد من الطقوس، كيف أمسك الكاهن الأكبر * سكيناً حادة النصل، وقطّع الثور والكبش، كيف مزقهما إربا، فأخرج الأحشاء، وعلّق اللحم على خطافات تحضيراً لحرقه. يقرأ النص الديني المخصص لذلك اليوم، يغسل يديه وقدميه، يخلع كسوة الكتان، يستحم للمرة الثالثة، ويرتدي الكسوة الذهبية، يغسل يديه وقدميه، لينحر على عجل كبشه الخاص، وكبش الشعب، ويقدم قربان الدهن والقرابين الأخرى تكفيراً عن الخطايا، حسب الشريعة ».

حذفت الكثير من الطقوس الإضافية، لكنها تنتهي بتلخيص لقيام الكاهن الأكبر * بغسل يديه وقدميه عشر مرات » بعدها يتواصل النشيد:* أوصلت الأمة الكاملة الرسول الأمين إلى بيته..أسقطت السماوات الندى على الأرض، سُقيت أثلام الأرض وأعطت غلة جيدة.. والأمة أصبحت طاهرة ونظيفة تماماً، مثل (الملائكة) التي تتجدد طهارتها صباح كل يوم.. سعداء من كانوا هكذا، وسعيد هو الشعب الذي يكون الرب إلهه ».

ينتهي عند هذا الحد النشيد، الذي ربما وّضع في القرن السابع للميلاد، وما زال اليهود ينشدونه حتى الآن بأكبر قدر يمكن تصوّره من المشاعر الدينية، كما يعرف العالمون بالطقوس اليهودية. تأتي بعد النشيد سلسلة أناشيد أخرى، سأذكر واحداً منها، فقط، يمتدح مرأى الكاهن الأكبر في نهاية تقديم قرابين يوم الغفران المذكورة سابقا.

يقول قائد جوقة المرتلين : * ساطع كما قبة السماء » يرد المصلون : * كان مرأى الكاهن ». قائد الجوقة : * كما نجمة الصبح على الحدود الشرقية » يرد المصلون * كان مرأى الكاهن ». بعدها تأتي مجموعة بكائيات توجع القلب (* سعيدة العين التي رأت، لكن سماع ذلك يحزن أرواحنا ») وكذلك أمنيات أن يؤدي إنشاد قصة القرابين إلى تأثير مشابه للقرابين نفسها (* لعل إنشاد تلك الأشياء يجلب العفو ») لأن الرب يعرف * غياب كاهننا الأكبر مقدم القرابين، وغياب المذبح الذي تُقدم عليه قرابين محترقة ».

ثمة صلاة خاصة مكرّسة لتعداد جميع الأوعية المقدسة، وطقوس المعبد التي لم تعد قائمة

في عالم اليوم. أما الصلوات الأخيرة فتعزو متاعب اليهود في الزمن الحاضر إلى فقدان الهيكل، الذي دُمر بسبب خطايا الشعب، وتسأل الرب أن يعيده بسرعة.

اوردتُ، مطولا، أجزاء من طقوس دينية لم تمارس على مدار مئات من السنوات وحسب، ولكنها ما زالت قائمة في يومنا هذا في عدد يصعب حصره من الكنُس أيضاً. ولا أعتقد في الوقت نفسه أن الكلام الكثير حالياً عن خصائص يهودية يُقال بأنها لفائدة غير اليهود، يصف ما وصفت استناداً إلى كتاب عادي للصلوات مخصص ليوم الغفران، ومُترجم إلى لغات كثيرة. فهم يصفون يوم الغفران وصلواته بطريقة تخدم الدعاية اليهودية. وكما قارنت، من قبل، طريقة استخدام الصلوات اليهودية من جانب خبراء الدعاية بطريقة ستالين عند استشهاده بماركس. أضيف: أن معظم، إن لم نقل كل، الكلام الحالي عن اليهودية (بما فيها موقفها من القدس) الكلام الذي يستهدف إظهار موقفها الإيجابي من غير اليهود، يشبه ما أطلقه المسافرون إلى الاتحاد السوفياتي من أوصاف عنه في عهد ستالين.

من نافلة القول، التذكير أن لا أحد من العلمانيين، أو حتى من اليهود التقليديين، يرغب في رؤية القرابين مرة أخرى في هيكل يُعاد بناؤه من جديد. ويصعب العثور بين الساسة العلمانيين الصهاينة من وايزمن حتى بن غوريون، مروراً ببيغن ورابين وبيرس ونتنياهو، على شخص يتطلع إلى مشهد دم الكبش المسفوح على جانب المذبح في هيكل يهودي، أو يرغب حتى في مشاهدة الكاهن الأكبر على شاشة التلفزيون، وقد غمس اصبعه في دم ضحية طازجة لرش الهيكل.

وربما جاز لنا افتراض خشيتهم، في الواقع، من حدوث شئ كهذا. فما يريدونه يتمثل في المضاربة بالمشاعر الحقيقية للمتدينين اليهود (أو نوستالجيا بعض اليهود العصريين) خدمة لأهدافهم الخاصة، أوخلق انطباع قوي لدى غير اليهود من خلال الاستشهاد بمقاطع مجتزأة من سياقها اليهودي التاريخي. فسياستهم تجاه القدس لم تقم على اعتبارات متجذرة في الماضي اليهودي أو في الديانة اليهودية.

بالقدر نفسه، قام المتدينون اليهود بالحج الى القدس، وسكنوا فيها في عملية تواصلت منذ دمار الهيكل، انطلاقا من تعلقهم العميق بموقع الهيكل المدمر، ورغبتهم في رؤيته مبنيا من جديد. عندما يرى يهودي ورع جبل الهيكل (الحرم الشريف) للمرة الأولى يُحدث ثقبا صغيرا في قميصه أو معطفه، علامة على الحداد. وهذا طقس يمارسه في جنازة الأقربين من عائلته أيضاً. وقد اعتاد اليهودي الورع الذهاب إما إلى أكثر الأماكن قربا من موقع الهيكل، أو إلى مكان يطل عليه ويسمح برؤيته من بعيد. والواقع أن وظيفة حائط المبكى كمكان قريب من الهيكل حديثة العهد من ناحية تاريخية. فعلى مدار قرون كان جبل الزيتون المكان الذي اعتبره اليهود الأكثر قداسة في منطقة القدس، لأنه يمنحهم إطلالة جيدة على موقع الهيكل. أما قداسة حائط المبكى فترجع إلى نهاية القرن الخامس عشر، عندما كانت الأوضاع الأمنية خارج أسوار القدس غير مستقرة، وكانت زيارة جبل الزيتون غير آمنة حتى في أوقات

النهار.

وقد جرى تعميم قداسة حائط المبكى وتعزيزها في مختلف أماكن عيش اليهود في القرنين السادس عشر والسابع عشر من جانب الصوفية اليهودية (القبالاه) التي هيمنت في ذلك الزمن على الديانة والثقافة اليهوديتين. كما لعبت فكرة غير معروفة في اليهودية من قبل دوراً كبيرا في تعزيز قداسة حائط المبكى. فكرة ابتكرتها القبالاه ومفادها أن الرب يستجيب للصلاة في مكان مقدس أسرع وأضمن من استجابته للصلاة في مكان آخر. وسرعان ما جرى توسيع هذه الفكرة لتشمل صلوات مكتوبة يضعها الناس بين حجارة الحائط، وقد أصبحت شائعة جداً منذ عام ١٩٦٧.

ومع ذلك ينبغي التذكير أن هذا التعلّق العميق بموقع الهيكل كان مصحوبا بأمر صارم يحظر على اليهود زيارة الموقع نفسه. لفهم هذا الأمر، ينبغي تقديم بعض المعلومات عن الديانة اليهودية في فترة ما قبل العام ٧٠ للميلاد، عندما كان الهيكل قيد الوجود. تضمنت اليهودية، آنذاك، قواعد مفصلة جداً للطهارة والدنس (وردت بصورة عابرة في الأناجيل). فلا يستطيع دخول الفناء الداخلي للهيكل، حيث يجري تقديم القرابين، ورؤية جثث الحيوانات المحروقة على المذبح، سوى يهودي يتمتع بالطهارة حسب الطقوس.

كان الهيكل نفسه مجرد بناء صغير تحيط به ردهات واسعة. ولا يُسمح بدخول البناء إلا لكهنة يهود في حالة طهر كامل، فقد اعتبروا دخول يهودي نجس إلى الردهات الداخلية للهيكل، أو مشاركة كاهن نجس في الطقوس خطيئة مروعة ونوعا من الدنس. يصبح اليهودي نجساً بطرق مختلفة، لكن أبرزها (وأكثرها قدرة على التلويث، إذا استخدمنا تعبيرات حديثة) هي الاحتكاك بطريقة ما ـ مهما كانت هامشية ـ بجثة يهودية، أو حتى قطعة عظم يهودية ـ مهما كانت صغيرة، وبقطع النظر عن تاريخها. (ينص التلمود بالمصادفة أن جثة اليهودي وحدها تسبب النجاسة أما جثث غير اليهود فلا تفعل ذلك). فإذا وجد يهودي نفسه في مقبرة يهودية، أو في بيت مات فيه يهودي آخر، فإن جميع اليهود الذين يلمسهم حتى بطرف اصبعه الصغير يصبحون مدنسين.

يمكن تطهير اليهود المدنسين. لكن هذا الأمر يحتاج إلى طقوس معقدة تستمر سبعة أيام. ويكفي في هذا السياق أن نذكر ما يجري في اليومين الثالث والسابع. فاليهودي الذي ما زال نجساً يحتاج إلى تطهير على يد كاهن طاهر يرش عليه ماءا يحتوى ذرة صغيرة من رماد عجلة حمراء (أنظر سفر العدد، الفصل ١٩). كان يجري تقديم عجلة حمراء على جبل الزيتون كقربان من وقت إلى آخر، شريطة أن يكون الكاهن طاهرا. كان الشرط أن تكون العجلة حمراء بلا شائبة، فالعثور على شعرتين غير حمراوين يكفي لاعتبارها غير صالحة كقربان. وبما أن الطهارة لم تكن مقتصرة على دخول ردهات الهيكل وحسب، بل وللقيام بكثير من أعمال العبادة اليهودية أيضاً، حرص كثير من اليهود آنذاك على إبقاء أنفسهم في حالة طهر لإرضاء الرب (كانوا يحتقرون من يبقى نجساً ولا يتطهر إلا في مناسبات تستدعي

ذلك، تذكر الأناجيل كيف لاموا يسوع عندما أكل مع أشخاص غير طاهرين).

كان يجري توزيع مقادير من رماد العجلة الحمراء، في أوقات منتظمة، في مناطق سكنى اليهود في فلسطين لتمكينهم من إعادة تطهير أنفسهم. ولدينا ما يثبت أن بعض رماد من بقايا عجلة حمراء كان موجودا في الجليل حتى القرن السادس للميلاد، وأن بعض الكهنة تمكنوا من إبقاء أنفسهم في حالة طهر حتى ذلك التاريخ على أمل بناء الهيكل مرة أخرى في وقت قريب.

ولكن، يجد جميع اليهود أنفسهم منذ ذلك التاريخ في حالة دنس، فالأمر الديني لا يمنعهم من دخول موقع الفناء الداخلي للهيكل وحسب، بل ومن إعادة بناء الهيكل، الذي يستدعي الطهارة أيضاً. أود الإضافة، هنا، أنه يحظر على غير اليهود ـ وهم غير طاهرين في نظر « اليهودية الكلاسيكية» ولا يمكن أن يصبحوا طاهرين أبداً ـ دخول الردهات الداخلية للهيكل. وقد صادقت الحكومة الرومانية، حتى الثورة الكبرى عام ٦٦–٧٠ للميلاد، على ذلك الحظر، كما يتضح في نقش ذائع الصيت باللغة اليونانية، يهدد غير اليهودي بالموت في حال دخوله إلى الردهات الداخلية للهيكل.

ويحظر في الأزمنة الحديثة، حسب بيان رئاسة الحاخامية (في صيغته العبرية على الأقل) على اليهود وغير اليهود دخول جبل الهيكل. أما اليهود الذين يزورون جبل الهيكل سواء جاءوا من إسرائيل أو من بلدان أخرى، فهم كما ذكرت في مقدمة هذه المقالة الذين تمردوا على « اليهودية الكلاسيكية ». من ناحية أخرى، يرغب الحاخامات اليهود الإسرائيليون والأحزاب الدينية في إغلاق جبل الهيكل في وجه الجميع، وينطبق هذا الأمر على المسلمين في المسجد الأقصى، لأن دخولهم ينتهك حرمة المكان، بقدر ما ينتهكه دخول الكافرين اليهود.

تتواصل هذه الزيارات التي تدنس المكان ويجري تشجيعها لأن جميع الحكومات الإسرائيلية حتى الآن علمانية. وما يثير الاهتمام أن المنظمة السرية اليهودية التي خططت لنسف المسجد في جبل الهيكل (الحرم الشريف) حاولت ذلك بعد حصولها على فتوى حاخامية تجيز ليهود نجسين الدخول مرة واحدة، لفترة قصيرة، إلى المكان المقدس تحقيقا لهدف مقدس ، فهذا العمل أفضل من تركه عرضة للتدنيس فترة طويلة.

يتضح مما تقدم أن الجماعات الصغيرة من اليهود الراغبين في إعادة بناء الهيكل ـ أو المذبح الكبير فقط، كما يفكر بعضهم ـ أو من يدخلون جبل الهيكل للصلاة، يمكن وصفهم بالمهرطقين اليهود. معظمهم من الجهلة والممسوخ المرفوضين من جانب عديد من اليهود العلمانيين المتدينين حقا. أما المبالغة في أهميتهم فتنشأ بفعل أجهزة الإعلام التي تستعرض سلوكهم الغريب، كما تنشأ من جهل رجال الدين المسلمين (الذين يعانون من حساسية بالغة تجاه تلك المحاولات) بحقيقة الديانة اليهودية.

ومع ذلك، لا ينجم دنس اليهود المتدينين عن غياب رماد العجلة الحمراء فقط، فقد تم العثور

في مختلف الأماكن من العالم على أبقار حمراء وجلبها إلى إسرائيل، والعناية بها على أمل استخدامها في أسرع وقت ممكن.

ولكن ثمة لعبة دائرية هنا. فكما أسلفنا القول، يجب أن يكون الكاهن الذي يقدم القربان طاهرا، وإلا فقد القربان قيمته. وبما أن جميع اليهود، بما فيهم الكهنة، غير طاهرين منذ ١٤٠٠ سنة على الأقل، وبما ان حياتهم اليومية تزيد من نجاستهم، لا يمكن العثور على كاهن طاهر يقدم قربان العجلة الحمراء. ويُعتقد أن إحدى مهام المسيّا [المُخلّص] تتمثل في العثور على، وربما إحضار رماد العجلة الحمراء القديمة من السماء، وبالتالي تدشين عملية التطهير. ولكن في حال غياب المسيّا لا يمكن القيام بشئ.

ربما « يجد » بعض أنصار غوش إيمونيم وعاء قديما يضم نفايات ويعلنون أن الوعاء يحتوي رماد العجلة الحمراء. ولكن من المؤكد أن غالبية الحاخامات ستدين هذا « الاكتشاف » وتعتبره بلا معنى.

ومع ذلك، يمكن لمشاعر اليهود المتدينين تجاه الهيكل وموقعه أن تكون في أغلب الأحيان، وليس في جميعها، ذات تجليات سياسية. يمكن تقسيم اليهود المتدينين في إسرائيل إلى فئتين: فئة تؤيد أو تتعاطف مع الأحزاب القومية الدينية، وتدعى « ميسيائية »، وفئة تسمى حريديم (الذين يخشون الله) التي يتسم اتباع أفرادها لتعليم « اليهودية الكلاسيكية » بقدر أكبر من التشدد.

الانقسام بين الجانبين عميق: لكل فئة مدارسها الخاصة، ونظام قواعدها الدينية الخاصة. ثمة فرق لاهوتي هام بين الجانبين، يعتقد « الميسيائيون » بقرب قدوم المسيّا، وبتبدّل « طبيعة الأزمنة » مع دخول العالم كله في عهد جديد « لبداية الخلاص ». مهمة اليهود في هذا العهد هي تحضير أفضل الشروط للمسّيا القادم قريبا: مصادرة أراضي العرب في القدس - إذا اقتصرنا على ذكر مثل واحد فقط - كما أن لطرق الضغط المختلفة على الفلسطينيين هدفا لاهوتيا. من المفضل (حسب الشريعة اليهودية، الهالاخاه) ألا يقيم غير اليهود في القدس، وإن كان يُسمح لهم بزيارتها.

إضافة إلى ذلك، لا يجب السماح بوجود ديانة أخرى غير اليهودية في القدس، كما كان الشأن قبل العام ٧٠ للميلاد (يُذكر قرّاء يوسيفوس فلافيوس أن اليهود آمنوا بتلك المنطلقات في القرون الأخيرة لوجود الهيكل) أي يعتقد الميسيائيون أنه كلما قل عدد غير اليهود في القدس كلما ازداد الرب سرورا وتسارعت « بداية الخلاص » لتتحوّل إلى « خلاص » كامل.

يرفض الحريديم من جانبهم هذه التصوّرات اللاهوتية. فلم تتغير الأزمنة من وجهة نظرهم. أما الهدف الوحيد لسياسة إسرائيل، فينبغي أن يكون رفاهية اليهود (وليس رفاهية المواطنين غير اليهود، بطبيعة الحال) مصادرة الأرض في القدس مسموحة إذا خدمت هذا الغرض، أما إذا أسفرت عن احتجاج عنيف فيجب الكف عنها. بهذا المعنى، يعاني الميسيائيون من العزلة حتى في اوساط اليهود المتدينين. ولم يكن في مقدورهم تحقيق شئ، سواء في

موضوع القدس أو غيره، دون معونة حلفائهم من اليهود العلمانيين الإسرائيليين.

لهذا السبب سأتناول الآن هذه الشريحة من المجتمع اليهودي الإسرائيلي من زاوية موقفها من القدس. نبدأ بالمعروف وغير المعروف عن القدس لدى اليهود الإسرائيليين، الذين تلقوا تعليما علمانياً، وقضوا حياتهم في أوساط اجتماعية علمانية. يتسم التعليم اليهودي في إسرائيل (ناهيك عن الدياسبورا حيث الوضع أسوأ بكثير) بالشوفينية. وتتجلى شوفينيته بالدرجة الأولى في تجاهل أو تقليص دور غير اليهود الذين عاشوا في فلسطين، أو لعبوا دوراً في تاريخها. تقوم أجهزة الإعلام الشعبية بتعزيز هذه الفكرة، التي طبعها التعليم في أذهان الناس، بقدر ما تستطيع.

فعلى سبيل المثال، تعلّمت الغالبية العظمى من اليهود الإسرائيليين في المدارس اليهودية، وآمنت ـ خلافاً للحقائق الأركيولوجية والتاريخية ـ أن فلسطين ازدهرت، فقط، عندما حكمها أو سكنها اليهود. تنطبق هذه الأسطورة الضارة على القدس أيضاً، حيث يتم إما تجاهل تاريخها الطويل قبل فتحها على يد الملك داود (حوالي العام ١٠٠٠ قبل الميلاد، التاريخ الدقيق غير معروف بشكل محدد) أو المرور عليه مرور الكرام.

أما تاريخ الفترة من العام ١٠٠٠ قبل الميلاد وما تلاه ـ منذ بداية الفتح وحتى دمار القدس والهيكل عام ٧٠ للميلاد ـ عندما خضعت القدس للإسرائيليين القدماء، وكانت مدينة يهودية، فيجري تعليمه بأدق التفاصيل. لذلك، يتسم تاريخ المدينة في مناهج المدارس اليهودية الإسرائيلية، وفي النقاش العام، بدرجة عالية جداً من الانتقائية: يرد فيه ما يتصل باليهود، وإذا كانوا لا يستطيعون تجاهل وجود غير اليهود، أو وجود حكام للقدس خلال تلك الفترة الطويلة، فهم يتناولونه من زاوية موقف أولئك الحكام من اليهود، وليس كموضوع مستقل.

يعتبر هذا الافتراض صيغة معلمنة لفكرة يمكن العثور عليها في الشعر الديني العبري المكتوب على مدار قرون، الشعر الذي وصف القدس دائما باعتبارها « مدمرة » أو « مهانة » بينما كانت في الواقع مزدهرة ومحط تشريف كبير، ولكن لدى غير اليهود.

يمكن التدليل على هذا الأمر من خلال نشيد كتبه الحاخام الحكيم غيرشون ميئور هجالوت (نور الدياسبورا) الذي عاش في ألمانيا الغربية في القرن العاشر للميلاد، ويعتبر حتى الوقت الحاضر من المراجع الدينية الهامة (فهو الذي حظر تعدد الزوجات بين اليهود الأوروبيين). يُنشد النشيد حتى الآن قرب نهاية صلوات يوم الغفران، ومطلعه: « أذكرُ يا الهي ويتملكني الحزن، بينما كل مدينة تبنى وتزدهر، مدينة الرب مهانة (حتى تبلغ) قعر الجحيم ».

من نافلة القول، طبعاً، التذكير أن القدس كانت مزدهرة في القرن العاشر للميلاد. وينبغي في هذا الشأن طرح سؤال بالغ الأهمية حول اليهود المتدينين الذين يرتلون النشيد المذكور في الوقت الحاضر، وفي كل مكان. لماذا تعاني مدينة الرب الآن من المهانة في نظرهم ؟ فقط، لعدم وجود هيكل تقدم فيه قرابين الحيوانات.

وصف ميرون بنفنستي الموقف المعادي لغير اليهود، الجاري تطبيقه في المناطق [المحتلة] (هآرتس ٢٧ أبريل ١٩٩٥) حيث نظر إليه باعتباره « حالة مفهومية من حالات التطهير العرقي، أي إزالة الآخرين من الوعي ». وليس من قبيل المصادفة اقتران ما يدعى «بعملية السلام مع الفلسطينيين بدرجة عالية من التمركز العرقي في المجتمع اليهودي الإسرائيلي، تصل إلى حد العنصرية، والسلوك القبلي، والإخفاق قي التمييز بين الحق الأخلاقي للبقاء والالتزام الأخلاقي من أجل التصرف بطريقة لائقة ».

يستنتج بنفنستي، بصواب كما أعتقد « أن أيديولوجيا الفصل الناجمة عن عملية أوسلو، والاعتبارات الأمنية الناجمة عنها، يستهدفان إضفاء هالة من الاحترام على التطهير العرقي الإسرائيلي». ومن المؤكد أن ينظر الناس إلى استخدامي لهذا المفهوم كنوع من التطرف، مقارنة بالطريقة الأنيقة التي يُستخدم بها لوصف الطرد والمجازر الجماعية. لكنني أعتقد أن التطهير العرقي يمكن أن يكون محدودا في حالات محددة. فإغلاق المناطق أو فرض حظر التجوّل لتطهير الفضاء العام من حضور «الآخرين » يمثلان نماذج ممتازة لمفهوم التطهير العرقي المحدود. ربما كانت أمثلة ما يُمارس في القدس أكثر وضوحا من الضفة الغربية، لكن السياسة واحدة.

أود التأكيد، على الهامش، أن هذا الموقف الضار، لا ينتشر بفضل علماء الآثار، كما يعتقد بعض المثقفين العرب، لأنه يتعارض مع المكتشفات الأركيولوجية. لا يستطيع أحد من علماء الآثار إنكار أن الوقت الذي ازدهرت فيه فلسطين (والقدس أيضاً) قبل القرن التاسع عشر، كان في أواخر العهد الروماني وأوائل العهد البيزنطي (من مطلع القرن الرابع حتى أواسط القرن السادس للميلاد تقريباً) وكان سكانها مسيحيين آنذاك، يتكلم العديد منهم اللغة اليونانية. لعلم الآثار الإسرائيلي مثالبه، لكنه يمارس نفوذا معتدلا على الشوفينيين من اليهود الإسرائيليين.

ورغم ما يتسم به موقف اليهود الإسرائيليين العلمانيين الشوفينيين من سوء، إلا أنه لا يتماشى مع « اليهودية الكلاسيكية » التي تطلب إسرائيل «كدولة يهودية » باسمها «حقوقا تاريخية » حصرية في « القدس الموحدة ». والسبب أن الجوانب المقدسة في الماضي الإسرائيلي، خاصة الهيكل وقرابين الحيوانات، تثير نفور اليهود العلمانيين الشوفينيين، ولا تلقى عملية إحيائها الترحيب من جانبهم. فعلى سبيل المثال، نشرت صحيفة هآرتس الواسعة الانتشار في ملحق عيد الفصح يوم ١٤ أبريل ١٩٩٥ مقالة تصف كيف كان الهيكل عندما كان قيد الاستعمال، وعندما كانت تقدم فيه القرابين الحيوانية. كان عنوان المقالة « دكان الجزار المقدس » (لديّ إحساس أن ظهور مقالة بعنوان كهذا في الصحافة الأميركية كفيل بإثارة فضيحة مدوية، بينما لم يحدث شئ في إسرائيل) وقد وصفت المقالة، استناداً إلى أفضل المراجع التلمودية، منظر ردهات الهيكل خلال فترة مجدها المزعومة، وكيف أثر حرق مئات يومياً (وأحيانا آلاف) من الخراف والثيران المحترقة جزئيا أو بالكامل على

طبيعة الحياة في القدس. لا شك أن الرائحة، بالنسبة لإنسان الأزمنة الحديثة على الأقل، كانت لا تطاق.

بالنسبة للتفاصيل الأخرى، أكتفي بالقول أن المقالة أشارت إلى ضرورة سلخ الحيوان المقدم كقربان، وتقطيعه إلى ستة أجزاء: الأرجل الأربعة، والجزآن العلوي والسفلي من الجسد. كل هذا العمل المقدس كان من نصيب كهنة طاهرين في الردهة الداخلية للهيكل، أمام أنظار الناس. يجري بعد التقطيع والسلخ ما يشبه اليانصيب لتحديد مَن من الكهنة سيفوز بشرف حمل رجل ثور يسيل منها الدم، مثلاً، ورميها في النار المشتعلة فوق المذبح الكبير. ويقوم كهنة آخرون بخبز فطائر من الدقيق والزيت المقدس ويرمونها على المذبح الكبير لتحترق، أو ليأكلها الكهنة في بعض الحالات.

بالمناسبة، هناك حجم هائل من الكتابات على مر القرون، كتابات حكماء حاخاميين، حول الطريقة الصحيحة، مثلاً، لسلخ كبش القربان. ولا تتفق المراجع، دائما، حول هذه المسائل الدينية الهامة. ينفق بعض أنصار غوش إيمونيم كل وقتهم في دراسة هذه الكتابات في مدارس دينية خاصة. ويزاوج الأكثر شهرة بينهم ـ عطيرت كوهنيم، تاج الكهنة ـ بين وظيفة تدريب الكهنة على تقديم قرابين الحيوانات بطرق غير قانونية في أغلب الأحيان، وبين الحصول على أملاك الفلسطينيين في البلدة القديمة في القدس، لتوطين يهود متدينين مكانهم. وربما يعبر الرأي العام العالمي عن موقفه بصورة أفضل لو عرف الهدفين المزدوجين لعطيرت كوهنيم وما يكمن فيهما من مخاطر.

لكن الجهل بالشؤون اليهودية في الماضي والحاضر يعرقل كل مناقشة جدية لأهداف مؤسسات من هذا النوع. ويمكن لهذا الجهل أن يتجاوز كل الحدود. فلم أعثر في الكتابات الهائلة عن زمن يسوع على وصف للهيكل، عندما كان يسوع يعظ هناك. ويمكن أن نعزو مفاهيم فارغة مثل « التقاليد اليهودية ـ المسيحية » إلى هذا النوع من الجهل.

ربما لم أعرض لوظائف الهيكل بصورة كافية، لكن ما ذكرته يكفي لفهم نفور اليهود العلمانيين ـ بصرف النظر عن مدى شوفينيتهم ـ من إحياء تلك الوظائف، ومدى نفورهم بدرجة أكبر من رؤية تلك التفاصيل الملطخة بالدم، وقد أصبحت على شاشات التلفزيون في العالم، ورغم أن اليهود المتدينين يمكن أن يفرحوا بذلك المشهد، إلا أن العلمانيين يستنكفون عنه.

جاء الآن وقت تقديم خلاصة سياسية. لن أقدم في هذا السياق « حلاً »، بل سأكرر ما قاله فرانسيس بيكون، أحد مؤسسي العلم الحديث : « المعرفة سلطة »، ومن يحرم نفسه من المعرفة الصحيحة والمفصلة يحرم نفسه من السلطة، ليس لتغيير الواقع فقط، بل ويحرم نفسه من سلطة فهم واقع بعينه أيضاً. فكل الكلام عن قرارات الأمم المتحدة، مثلاً، لا يغني عن سلطة تقوم على المعرفة المفصلة. يجب أن تكون معرفة المواقف المختلفة لليهود من القدس جزءاً من معرفة الناس الذين تعنيهم هذه المدينة وتعنيهم فلسطين، ويرغبون في رؤية جميع

سكانها وزائريها وقد ازدهروا فعلاً بالمساواة والسلام.

حنا بطاطو، وداعاً.

يحتاج الإنسان إلى قدر كبير من الصبر لقراءة كتابات حنّا بطاطو (١٩٢٦ ـ ٢٠٠٠)، فمعدلات سقوط المطر في سوريا على مدار عقود مختلفة ـ التي يفرد لها في كتابه الأخير «فلاحو سوريا ونسل وجهاء الريف الأقل ثراء» (١٩٩٩) ـ عددا من الجداول، ويستغرق في نقدها والتعليق عليها، إلى جانب نسبة وفيات الأطفال وجداول الخصوبة، وزيادة عدد السكان، تستهلك ما يملك القارئ المدرّب من طاقة على المثابرة.

وبالقدر نفسه، يمكن استخدام هذه الملاحظة للتعليق على عمله الكبير «الطبقات الاجتماعية القديمة والحركات الثورية في العراق» (١٩٧٨) وبقية دراساته، التي تحظى بمكانة رفيعة لدى المختصين في العالم، وتكاد تكون مجهولة في العالم العربي، رغم أن كتابه عن العراق تُرجم في ثلاثة أجزاء إلى العربية: «الطبقات الاجتماعية في العراق ما قبل الجمهورية» (١٩٨٨) و«الحركات الشيوعية في العراق» (١٩٩١) و«الشيوعيون والبعثيون والضباط الأحرار»(١٩٩٢).

لكن الفائدة المنتظرة من القراءة تبرر الجهد، إذا وضعنا في الحسبان أن بطاطو يحاول رسم «خارطة جينية» للعالم العربي في القرن العشرين. فخلف الهيجان الاجتماعي، والحروب الداخلية، والانقلابات العسكرية، وصراع النخب والأيديولوجيات المتناحرة، ثمة أسباب موضوعية تمكن الباحث من فهم ما عاشه عرب المشرق، وما حلموا به، وما عانوا منه منذ بداية القرن التاسع عشر حتى أواخر القرن العشرين.

يستخدم بطاطو العوامل الاقتصادية، ومفهوم الطبقة لفهم آليات تشكل النخب العربية،

وتحليل دوافعها السياسية، والثقافة التي تحكم موقفها من التحديث الاجتماعي، وطبيعة نظام الحكم. ولعل من نافلة القول التذكير أن توظيف تلك المنهجية في البحث يحمل دلالات ماركسية صريحة. وتلك هي المفارقة الأولى في الجهد البحثي لحنا بطاطو، الذي استخدم أدوات تحليلية ماركسية دون اعتناق الماركسية نفسها. وفي سيرته ما يدل على اهتمام دائم بالاتحاد السوفياتي والشيوعية بشكل عام.

فقد عاش سنواته الأكاديمية الأولى في ذروة الحرب الباردة، ونال إجازات جامعية نتيجة أبحاثه في هذا المجال. حصل في عام ١٩٥٣ على إجازته الجامعية الأولى من مدرسة العلاقات الخارجية في جامعة جورجتاون الأميركية، وكان تخصصه في «تاريخ واقتصاد وسياسة الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة وعلاقتهما الخارجية». كما حصل من جامعة هارفارد عام ١٩٥٥ على درجة الماجستير وكان تخصصه «الدراسات الإقليمية ـ الاتحاد السوفياتي». وحصل من الجامعة نفسها على درجة الدكتوراه عام ١٩٦٠ عن بحث حول «نظرية السياسة، المؤسسات السياسية، والسياسة الدولية، مع تركيز على المشرق العربي والاتحاد السوفياتي».

ولعل المفارقة الثانية هي المزج بين مفهوم الطبقة الماركسي، ومفهوم النخبة الشائع في الدراسات التاريخية الأميركية. ففي كتابيه الكبيرين عن سوريا والعراق محاولة لفهم الظروف الموضوعية التي أدت إلى ظهور نخب معينة، وحكمت وصول بعضها إلى سدة الحكم في البلدين، بقدر ما تحكمت بسياستها الداخلية والخارجية. ففي هذا المفهوم تحدث التغيرات الاجتماعية بفضل عملية انتخاب وإقصاء تعيشها النخب في عملية تحوّل دائمة للاستئثار بالسلطة والبقاء فيها. وغالبا ما تتكون النخبة بفضل المزاوجة بين النفوذ السياسي والمال.

يمكن تفسير المفارقات بطرق مختلفة. ولعل في حياة حنا بطاطو وسيرته العلمية ما يبرر تفسيرها كنوع من الحرص على استقلالية أدوات البحث، وحرص الباحث على عدم الوقوع في قبضة التحزّب الأيديولوجي أو السياسي. فقد عاش حياته كأستاذ جامعي أولا وأخيرا. عمل في الجامعة الأميركية في بيروت رئيسا لدائرة العلوم السياسية ١٩٦٢ ـ ١٩٨٢، وشغل كرسي الشيخ صبّاح السالم الصبّاح للدراسات العربية في جامعة جورجتاون ١٩٨٢ حتى تقاعده في عام ١٩٩٧. وقد تعرّض لمحنة في عام ١٩٩٠ عندما حاول الكويتيون الضغط على الجامعة لطرده من منصبه، بعد انتقادات وجهها للسياسة الكويتية في حرب الخليج. لكن الجامعة لم ترضخ للضغط، كما رفض بطاطو التراجع عن موقفه.

يذكر الكاتب اللبناني منح الصلح، في مقالة نشرها بعد وفاته، أن شخصا وشى به ذات يوم لدى الأمن اللبناني العام بتهمة الشيوعية. وقد قامت الشرطة بمداهمة بيته فعثرت لديه على كتب كثيرة عن الشيوعية، وعندما سأله المحقق لماذا يحتفظ بهذا القدر من الكتب الشيوعية، غضب بطاطو من صيغة السؤال طالبا تعديله : قل هذا كتاب عن الشيوعية ولا تقل هذا كتاب شيوعي. لا توجد كتب شيوعية وأخرى غير شيوعية.

كما يروي فيليب خوري، رئيس الجمعية الأميركية لدراسات الشرق الأوسط، في ذكرياته عن أواخر الستينات في الجامعة الأميركية في بيروت، كيف استخدم بطاطو طريقة غير تقليدية في التعليم لإرغام الطلاب على استيعاب الدروس الأسبوعية. كان يطلب من أحد الطلاب بطريقة عشوائية الجلوس على مقعد في مواجهة بقية الطلاب، ويطرح عليه الأسئلة بطريقة سريعة ومقتضبة، فإذا تلعثم أو فكّر طويلا، طلب من طالب آخر تقديم الإجابة المناسبة. وفي هذا السياق يعترف خوري أن تلك الطريقة كانت مرعبة بقدر ما كانت ذات فائدة كبيرة في الحرص على التحضير لدرس بطاطو.

وربما كانت كتابات بطاطو هي الدليل الأوضح على مدى اهتمامه بالفروق الدقيقة بين الأشياء والظواهر. ففي كتابه الأخير عن سوريا لاحظ ازدياد عدد السكان من مليون ونصف المليون في عام ١٩٢٢ إلى ١٣,٥ مليون عام ١٩٤٤. وقادته تلك الملاحظة إلى دراسة المجتمع السوري منذ أوائل القرن التاسع عشر لفهم طبيعة التطورات السياسية التي شهدتها سوريا في النصف الثاني من القرن العشرين.

لم يكتب مقدمة لكتابه، ولا حرص على وضع خلاصة عامة لتحليله التاريخي ـ الديمغرافي، بل اكتفى بسرد حقائق وأرقام بطريقة محايدة. ترجع أسباب الزيادة الديمغرافية الهائلة، حسب رأيه، إلى بدايات القرن التاسع عشر، عندما ازداد الإنتاج الزراعي. وقد أسهمت عدة عوامل في تحسين شروط الزراعة في سوريا منها: تحسن الشروط الصحية العامة، مما أدى إلى تقليص وفيات الأطفال، واستخدام وسائل تقنية وأسمدة جديدة، وتحسن الشروط الأمنية، وظهور الطرق والمواصلات الحديثة.

أسهم تحسن الزراعة بدوره في نشوء فئات فلاحية جديدة، وفي تحوّل الفلاحين إلى قوة سياسية، سرعان ما أسفرت عن نفسها من خلال الانخراط في الجيش، والانتقال إلى المدن، والمشاركة الواسعة في الحركات السياسية الجديدة. ومن صلب هؤلاء سيخرج قادة سوريا في النصف الثاني من القرن العشرين.

وفي هذا الصدد، يكرّس بطاطو فصولا مدهشة لدراسة مجتمع الفلاّحين، الذين يرفض تصنيفهم في فئة واحدة، بل يرى أنهم يشكلون ظاهرة اجتماعية ـ اقتصادية شديدة التعقيد، ومتعددة الأبعاد، تتكون من فئات مختلفة، وتتسم بخصوصية نظرتها إلى الكون والى الآخرين. وللتدليل على هذا التعقيد والتنوّع، يدرس بطاطو عادات الفلاّحين وأمثالهم وحكاياتهم الشعبية، والفكر اللاهوتي المهيمن في أوساطهم. وينال هذا التدليل أهميته من فرضية واضحة في الكتاب: أسهمت مختلف التطوّرات موضوع البحث في تسييس الفلاّحين، وفي ترييف السياسة. وإذا كانت الفصول الأخيرة حول سوريا الحديثة لا تعنينا، في هذا السياق، فإن ما يستدعي اهتمامنا ينحصر في المنهج.

ولعل منهج بطاطو في تحليل المعطيات الثقافية والاقتصادية والاجتماعية يعيد إلى الذهن منهج عالم الجغرافيا المصري الكبير جمال حمدان، الذي حاول رسم «خارطة جينية» لمصر

في كتابه الموسوعي الضخم، الذي يبلغ بضعة آلاف من الصفحات «شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان» انطلاقا من تفرّد موقعها الجغرافي وخصوصية مناخها. ففي الكتاب المذكور محاولات مستفيضة ومضنية لتحليل تطوّر انتاج الحبوب في الريف المصري، مثلا، ودور العوامل المناخية في تحسن الإنتاج الزراعي، مما يجعل الكتاب خارج متناول القارئ العادي أو غير المختص، لكنه يرفعه إلى مرتبة المراجع التي لا يمكن الاستغناء عنها في فهم وتحليل المجتمع المصري.

لكن ما يجمع بين الرجلين (وهما من طراز خاص في الثقافة العربية) التشابه في سيرة الحياة، أيضا. فقد كرّس كلاهما حياته للعلم، في بيت يعيش فيه مع أمه بلا زوجة ولا أولاد، وأنفق حياته بين الجامعة والكتب، بعيدا عن أجهزة الإعلام والسياسة بمعناها اليومي، حرصا على مشروعه البحثي الكبير. ولعل بطاطو كان أكثر حرصا من جمال حمدان على التزام الحياد، وعدم تجاوز الحدود المتعارف عليها في العمل الأكاديمي.

وتلك مفارقة أخرى تحتاج إلى تفسير، على خلفية أصله الفلسطيني، واضطراره للعيش في المنفى بعد احتلال فلسطين في عام ١٩٤٨. وُلد بطاطو في القدس عام ١٩٢٦، واشتغل قبيل النكبة موظفا في إدارة الانتداب البريطاني في فلسطين. ويبدو أن سنوات اللجوء الأولى في الولايات المتحدة لم تكن سهلة بالمعنى الاقتصادي، حيث تقلّب في مهن مختلفة منها العمل في مصنع للسجاد (هناك روايات متضاربة تقول أنه كان مديرا للمصنع، وبعضها يُرجّح عمله كسائق شاحنة) للإنفاق على نفسه ومواصلة تعليمه.

ورغم أن معظم المثقفين الفلسطينيين، الذين حصلوا على شهادات عالية في الغرب، وحققوا مكانة مرموقة في الأوساط الأكاديمية، أقاموا في فترة أو أخرى من حياتهم صلات مع منظمة التحرير الفلسطينية، أو أظهروا اهتماما بالمسألة الفلسطينية، إلا أن بطاطو نأى بنفسه عن الأوساط الفلسطينية. وهي حقيقة تحتاج إلى تأمل بالنسبة لشخص أنفق عمره في دراسة حركات راديكالية مثل الحركة الشيوعية في العراق، وحركة البعث في سوريا والعراق، كما أقام في لبنان منذ مطلع الستينات حتى أوائل الثمانينات، الفترة التي شهدت ذروة النشاط الفلسطيني في ذلك البلد.

ذكر فيليب خوري أن بطاطو دعا رئيس بلدية القدس قبل الاحتلال، أنور الخطيب، إلى الجامعة الأميركية لتعريف طلاّب العلوم السياسية بما تتعرض له القدس من مخططات إسرائيلية، كما دعا في مرة أخرى الدكتور يوسف صايغ ليحاضر حول الجوانب الاقتصادية للصراع العربي ـ الإسرائيلي. وقد روى الكاتب الفلسطيني خيري منصور في مقالة نشرها قبيل وفاة بطاطو، كيف رأى ارتجاف فكيه وانهمار الدمع من عينيه أثناء عرض أحد الأفلام التسجيلية عن فلسطين. لذلك، لا يستهدف تفسير المفارقة تحليل مشاعر الانتماء أو العاطفة الوطنية، فتلك مسألة تقع خارج سياق الموضوع، بل التفكير في الديناميات الخاصة، أو المسوّغات العقلية التي حكمت موقفه وسلوكه.

ويمكن، في هذا الصدد، عقد مقارنة بينه وبين جبرا إبراهيم جبرا، الروائي الفلسطيني، الذي أقام بعد النكبة في العراق، وأنفق عمره في الكتابة الروائية والنقدية، إلى جانب الإسهام في تأسيس حركة الفن الحديث في العراق، دون الانخراط في السياسة بمعناها اليومي، أو اعتناق أيديولوجية متحزّبة. لم تكن روايته الأولى « صيادون في شارع ضيق » التي كتبها باللغة الإنكليزية، عن فلسطين، بل كانت محاولة لرصد التحوّلات الاجتماعية في بغداد الأربعينات. وما زالت حتى اليوم من أفضل المصادر الأدبية حول مخاض مدينة عربية تقف على مفترق للطرق في تاريخها.

ويبدو أن ما حكم علاقة جبرا بنفسه كفلسطيني تمثل في عبارة لم يكف عن ترديدها، ناهيك عن تجسيدها، في عدد لا يحصى من المرّات. فقد التقى ذات يوم المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي، صاحب النظرية المعروفة حول نشوء الحضارات وسقوطها، الذي قال له: «مصيركم أيها الفلسطينيون مصير علماء الإغريق بعد سقوط القسطنطينية الذين نشروا المعرفة في العالم اللاتيني، قد يكون هذا قدركم، وقد يكون فيه حتفكم ».

وبصرف النظر عن المبالغة في المضمون، أو حتى ضرورة العثور على قدوة تبرر قدرهم، فإن تجربة اللجوء، والعيش في المنافي، وفقدان ضمانات الاستقرار، كانت من أهم الدوافع التي حرّضت الكثير من الفلسطينيين على التفوّق، كما أضفت على سلوك المثقفين منهم قدرا من الكوزموبوليتية لم تتمكن حتى أيديولوجيا الستينات الراديكالية، رغم عنفها وجاذبيتها، من القضاء عليه. بهذا المعنى، تتسق سيرة حنا بطاطو، الفلسطيني، مع مشروعه البحثي الكبير. فقد كان المشرق العربي حقل تخصصه، كما كانت غاية هذا التخصص تشخيص الحاضر أولا وأخيرا، بلغة متقشفة، موضوعية ومحايدة، ومفاهيم حادة كمبضع الجرّاح. وإذا تصادف أن كان في هذا العمل ما يسهم في تمكين عرب المشرق من فهم واقعهم بصورة أفضل، فإن نبوءة توينبي لن تشكو ندرة الأمثلة الحيّة.

تبقى مسألة أخيرة تتصل بميراث حنا بطاطو وإسهامه الفكري الكبير. فمن الشائع في الفكر السياسي العربي تشخيص أزمة الأنظمة العربية القائمة استنادا إلى حقيقة افتقارها إلى الشرعية. فقد نظر معظمها إلى نفسه ـ ومازال بتنويعات مختلفة ـ باعتبارها كيانات مؤقتة على طريق الوحدة العربية، كما نشأ معظمها نتيجة لميراث الحقبة الكولونيالية، التي انتهكت تاريخ المنطقة وجغرافيتها. لذلك، لم تنشأ الدولة العربية الحديثة استنادا إلى منطق الدولة ـ الأمة على غرار نموذج الدولة القومية الأوروبية، بل نشأت في معظم الأقطار العربية استنادا إلى تسويات إقليمية بين القوى الكولونيالية السابقة.

وقد أدى هذا الأمر إلى اختلاط نادر المثال، في لغة الأدب السياسي العربي، بين مفهوم الوطني والقومي. حيث أسقطت صفة القومية عن الحركات التحريرية في حدود الإقليم باعتبارها وطنية، وظلت صفة القومية حكرا على حركات أو أنشطة عابرة للحدود الإقليمية.

لكن العمل الكبير لحنا بطاطو يمكننا من فهم الأمر على نحو آخر: كانت الحركات الوطنية

في المشرق العربي، في سوريا والعراق على الأقل، حركات تستهدف استكمال وتعزيز مشروع الدولة القومية في حدود الإقليم. ورغم أن أيديولوجيا القومية العابرة لحدود الإقليم كانت السمة السائدة في خطابها السياسي، إلا أن مشروعها الحقيقي كان ضمن الإقليم نفسه. وبهذا المعنى تبطل النظرية التقليدية حول الشرعية. وتكتسب دلالة الدولة ـ الأمة في حدود الإقليم مشروعية أكبر.

وربما نتمكن ـ اعتمادا على بطاطو، الذي تجنب التعميم والنتائج القاطعة دائما ـ من فهم أسباب إخفاق المشاريع المختلفة للوحدة العربية، بمعزل عن النظريات التقليدية حول عرقلة القوى الخارجية لتلك المشاريع. فقد فشلت لأن شروط الدولة ـ الأمة لم تكتمل في حدود الإقليم في معظم الأقطار العربية. وربما أصبح استكمال تلك الشروط مقدمة لنجاحها في المستقبل، على غرار النموذج الأوروبي، دون تجاهل الخصوصيات اللغوية والثقافية وهي أكثر عمقا في العالم العربي من أوروبا الغربية.

ويمكن أن نفهم، أيضا، الحروب الأهلية الداخلية والأصولية المستحدثة، ليس باعتبارها جزءا من صراع النخب السياسية على السلطة، بل باعتبارها مخاضا ثقافيا يعتبر شرطا من شروط صياغة الهوّية الثقافية والاجتماعية لدول قومية في طور التكوين. وبهذا المعنى، لا يبدو تمركز السجال حول المجتمع المدني والعلمانية والديمقراطية، ناهيك عن أسئلة الهوّية أو التراث والمعاصرة، في تلك الدول مجاراة لمنطق العصر وحسب، بل تعبيرا عن حاجات موضوعية اقتضتها درجة معينة من نضج الدولانية في هذا الإقليم أو ذاك.

لم يقل بطاطو بتلك النتائج، لكن المدافع عنها سيجد في ميراثه الكثير من الشواهد، ولا شك أن آخرين سيجدون فيها دلالات ونتائج مختلفة، فتلك ميزة الميراث الكبير، الذي غاب صاحبه قبل أشهر قليلة، لكنه ترك لدينا ما سيبقيه حاضرا في الثقافة العربية إلى زمن طويل.

حسن خضر

في الشراكة الثقافية العربية ـ الغربية

مقدمة :

يؤشّر الحديث عن شراكة ثقافية أو حضارية، بين مجتمعات وأمم وثقافات ـ عاشت سوابق صدام ماديٍّ ورمزيٍّ بينها ـ ، على منحىً جديد في نظام العلاقات العالمية المعاصرة بعد الذي أصاب هذه العلاقات ـ من السياسيين ـ من قطائع وشروخ وسَّعت قطر الفجوة بينها، ورسَّخت الفواصل والتمايزات على حساب تنمية الجوامع والقواسم. وربَّما بَدَا مثل هذا الحديث عن شراكة ثقافية بين الشمال والجنوب، أو بين مجتمعات ضفتيْ المتوسط، في جملةِ حديث عام ـ زاحف ـ عن الشراكة الاقتصادية بين العالَمين [1] : بدأ منذ مطلع عقد التسعينات من هذا القرن قبل أن يجد له صيغة مؤسَّسية رسمية في برشلونة. ونحن إذ نستبعد وجود صلة : معلَنة أو مُضْمَرَة، بين الشراكتين، فَلِسَبَبين:

أولهما لأن الحديث هذا حديث ثقافي، ينشغل به مثقفونَ منتجون للمعارف، مستقلونَ عن مراكز القرار السياسي في بلدانهم. والموضوع الذي يقاربونه (= الشراكة الثقافية) موضوع فكري بامتياز، سبق وأن جرى التعبير عنه في الماضي باسم التثاقف مثلاً؛ ولذلك، ليس جديداً عليهم أن يَهْتَجسوا به مجدَّداً، ولا ذلك وَقْفٌ على ظرفيةٍ سياسية يزدهر فيها خطاب الشراكات، فَيَتَسَوَّغُ بها أمرُ هذا الاهتجاس النظري بالموضوع.

وثانيهما أن منطق الشراكة الثقافية مختلفٌ ـ أو يُفْتَرَضُ فيه أن يكون مختلفاً ـ عن منطق الشراكة الاقتصادية. فهذه مغشوشة بطبيعتها، بسبب توازن القوى الاقتصادية المختل لصالح الميتروپول الغربي، ثم بسبب انتظامها على مقتضى مبدأ القوة : مبدأ حاكماً لها وفيها. ولذلك، فالشراكة ـ في هذا المَسَاق ـ اسمٌ حركيٌّ مهذَّبٌ لهيمنةٍ جديدة تتجدّد آلياتها وطرائقَها على نحوٍ قليل الكلفة سياسياً، إذا ما قيس بما كان عليه حالُها من انفضاحٍ في ما مضى! أما الشراكة الثقافية، فليست محكومة بمنطق القوة المادي، لأنها تبادُلٌ رمزي للقيم؛ ولا يسري عليها قانون تنازل الضعيف للأقوى في الشراكة، لأن

الثقافات لا تتنازل عن شخصيتها بقرار كما تتنازل الدولة عن سياسات اقتصادية ـ مثلاً ـ خشية الوقوع تحت طائلة اجراءات زجرية من الخصم ... الخ.

|

للدعوة الى الشراكة الثقافية ـ إذاً ـ سياق مختلف، ومنطق مميَّز، يعصمها عن الإنتماء إلى الجلبة الأيديولوجية المحتدمة حول «الشراكة» الاقتصادية بين العالمَيْن والضفتين. غير أن الدخول النظري والمنهجي إلى فرضية الشراكة الثقافية ليس مفتوحاً على الإمكان إن لم يَسْبِقْه تفكيرٌ في أساساتٍ أوَّلية، عليها يتوقف العمل بتلك الفرضية؛ وأهم تلك الأساسات هو : ما قبل ـ الشراكة، ونعني به جملةً الأسئلة والإجراءات التي يتحدد بها ما إذا كانت تلك (الشراكة) ممكنة. وفي هذا المعرض، نحن أمام مسألتين ابتدائيتين من الزاوية المنهجية : أمام مسألة الحوار بين الثقافات، بحسبانه فعلاً فكرياً سابقاً للشراكة : أسبقية زمنية ومنطقية، ثم أمام مسألة إمكان تلك الشراكة : هل هي ممكنة فعلاً ؟

١ ـ حوار «الشركاء» :

الحوار جدل بين طرفين أو أكثر، حول مسألةٍ أو أكثر. إنه سابق ـ إذاً ـ للاتفاق والتفاهم بين شركاء الحوار. بل إن نتائج هذا الأخير هي التي ستقررُ ما إذا كان التفاهم والاتفاق من ثمراته الموضوعية ومن ممكناته أم من مستحيلاته. وفي حالة العلاقة الثقافية بين الشمال الأوروبي والجنوب العربي ـ الإسلامي، سيكون على فرضية الشراكة الثقافية أن «تنتظر» مادتها النظرية التي ستشتغل عليها كَخَامَة، وتقوم بمقتضى معطياتها كفرضية. والمادة تلك هي حصيلة الحوار الثقافي والفكري المطلوب تدشينه بين النخب الفكرية في المجالين الجغرافيين ـ الثقافيين المذكورين، و ـ في ضوئها ـ الهوامش الفعلية المتاحة أمام شراكة من النوع الذي نتناول.

للإلحاح على هذه المسألة أسبابه الموضوعية : الوجيهة في ما نزعم، ومن تلك الأسباب أن التاريخ الحديث والمعاصر للعلاقة الثقافية بين العالمين ظل خُلوا ـ أو يكاد ـ من سوابق الحوار. نعم، وُجِد منّا من جَحَد الحاجة إلى مثل هذا الحوار، وأسقط شرعيتها على خلفية الإدّعاء بغَنَاءِ ثقافتنا ـ نحن العرب ـ عن مواردَ من خارجها، وخاصة حينما يكون الغرب مصدر تلك الموارد[*]. غير أن هذه المقالة الفكرية الانكفائية، التي أقفلت على نفسها في مستودع الموروث ومدوَّنته التقليدية، لم تكن كلّ ما في جعبتنا من مواقف تجاه ثقافات الآخرين؛ بل كان إلى جانبها خطاب لم يتحَرَّج في كسْر محرَّم الانفتاح على «الآخر»، للانتهال من منظوماته المعرفية. ولدينا ـ على الأقل ـ خمسة أجيال من المثقفين العرب، بدءاً من جيل رفاعة الطهطاوي وأحمد فارس الشدياق، أَصْغَتْ طويلاً إلى الثقافة الغربية، وتتلمذت لتياراتها ومدارسها المختلفة، ووطَّنت الكثير من معطياتها في نسيجنا الثقافي. ومع ذلك، لم ينشأ هناك أي حوار[٢]، ما خَلا حوار النفس حول الأجدى والأنفع في معارف «الآخرين» (الغربيين).

ينسحب الأمر نفسُه على علاقة مثقفي الغرب الأوروبي بعالمنا وثقافتنا. اهتمَّ قسمٌ منهم بهذا العالم وهذه الثقافة، منذ جيل الاستشراق العلمي المؤسّس: جيل ماسينيون، إلى الجيل الحالي: جيْل جِيل كيپيل والمستشرقين الجدد. ومع كل الجهد العلمي الكبير الذي بذله المستشرقون في التحقيق ودراسة

التراث، وإلقاء الضوء ـ بمناهج حديثة ـ على قضايا الاجتماع الثقافي والاجتماع الديني في العالم العربي ـ الإسلامي : الوسيط والحديث؛ إلا أن حوارهم الوحيد الذي فتحوه كان مع المتون والنصوص: القديم منها والحديث، ولم يكن مع المثقفين العرب والمسلمين المعاصرين[3]. حتى الجهد الذي بذله مفكرون عرب معاصرون في مساجلة الاستشراق ونقده، من مواقع معرفية رصينة، على نحو ما فعل عبد الله العروي [4]، وإدوارد سعيد [5]، وهشام جعيط [6]، مثلاً، لم يَلْقَ استجابةً علمية من المستشرقين، ولم تنجم عنه مناظرة فكرية كانت ضرورية لتنمية العلاقة الثقافية بين العالمين.

ولعلنا نسارع فنقول إن الحوار المفقود بين الفريقين لا يدُلُّ عليه غياب اللقاءات العلمية المشتركة (مؤتمرات، ندوات)، أو ندرتها، فهذه سجّلت تزايداً ملحوظاً في العشرين عاماً الأخيرة، وإنما يدل عليه تجاهل تقنية الحوار، وقواعده، وموضوعاته. ذلك أن معظم ما انعقد من لقاءات انصرف كل طرف فيه إلى التخندق في قبْلياته، فسعى المستشرق إلى دفع المثقف العربي إلى أن يقول ما يريد المستشرق أن يقوله الثاني عن نفسه وثقافته [7]، فيما وجد المثقف العربي ـ الباحث في مجال الإسلاميات ـ نفسه مدفوعاً إلى تقمص دور الدفاع عن ثقافة يجد نفسه ناقداً لها في دياره! وفي الظن أن هذا الضرب من الحوار مغشوش وعقيم، وهو ـ بالتالي ـ غير ما نتطلع إلى تدشينه.

أي حوار نريد إذاً ؟

نسجّل ـ ابتداءً ـ أن الحوار : أيَّ حوار إنما يكون ـ في ما نخال ـ بمعنييْن : بمعنى التناظر والجدل ـ بوسائل الاحتجاج العقلي ـ في قضايا مُثار خلاف أو اختلاف؛ ثم بمعنى التفكير المشترك بين طرفي الحوار في مسائل يُسْعَى إلى بناء إدراك مشترك لها. وعندي أن الحوار ـ بذينك المعنييْن ـ مطلوب بين الثقافتين والقائمين عليهما (قيام صناعة وإنتاج لا قيام إدارة وتدبير). فنحن ـ بالمعنى الأول ـ ما نزال على مسافة بعيدة جدّاً من الجدل الفكري والمناظرة العلمية في قضايا خلافية إشكالية عديدة. ثم إن حواراً يؤسّس لإدراك مشترك بين نخب المجالين الثقافيين ما زال هدفاً بعيد الافتراض، وإن تكن فرضية الشراكة الثقافية، التي نتناول، صيغةً من صيغ التعبير عنه. وعليه، سنميز ـ منهجياً ـ بين الحوارين مركِّزين ـ ابتداءً ـ على معناه وحلقته الأوَّلَيْن.

مدار هذا الحوار المطلوب موضوعات اشكالية خلافية بين الثقافتين، يؤسس حيالها كل فريق مقالة «مستقلة»، لعل في صدارتها مسألة الإسلام، وعلاقة الديني بالمجال السياسي في المجتمعات العربية ـ الإسلامية، وعلاقة الإسلام بالحداثة؛ ثم مسألة الكونية والخصوصية في القيم الرمزية (الثقافية)، وعلاقة ذلك بجدلية الهوية والعولمة؛ ومسألة «المركزية الأوروبية»، التي يلقي مثقفون عرب ومسلمون بتهمتها في وجه الغرب ومثقفيه...، وسوى تلك من المسائل التي نُدرجها تحت عنوان «تعارض الأنساق» الثقافية بين المجالين، أو قُلْ ـ بالأحرى ـ اختلافها.

أُشْبِعَتْ هذه المسائل، بحثاً ـ لا حواراً ـ من قبل كل فريق على حدة. غير أن بحثها لم يَخْلُ، أحياناً، من منزع أيديولوجي عُصابي؛ وفي كل الأحوال، ساد ـ في التعاطي معها ـ نوعٌ من سوء التفاهم مردُّه إلى تجاهل كلٍّ من الفريقين لتاريخيَّةِ الحقل الثقافي والاجتماعي للفريق الآخر! حين يتعلق الأمر بالإسلام

ـ مثلاً ـ لا يحاول أكثر المثقفين في الغرْب أن يتفهم مركزية الموضوع في الحقلين الثقافي والسياسي في مجتمعات لم تعرف الإصلاح الديني، ولا انفصال الديني عن السياسي، لذلك يأتي خطابُهُ برَّانياً ومتعالياً، ومثيراً لقدرٍ غير يسير من الاستفزاز [٨]. وحين يتعلق الأمر بالكونية ـ مثلاً ـ لا يحاول أكثر مثقفي العالم العربي ـ الإسلامي أن يتفهم السياق التاريخي الذي قطعته الثقافة الغربية، والذي أهَّلَها لأن تكرّس قيَمَها نُظُماً معيارية للمعرفة الإنسانية المعاصرة، وأن تتحوَّل الكونية إلى خصوصية لها، إلى هوية. يتجاهل الأول التاريخ الإجتماعي والثقافي الخاص للثاني، فيدمغه بالإنكفاء عن العصر وتهديد قيم العصر. بالمثل، يتجاهل الثاني تاريخ الأول، فلا يرى في ثقافته غير منزعٍ مَرَضي إلى التفوق والمركزية الذاتية، فيتهمه بالعدوانية الرمزية ـ رديف العدوانية المادية ـ ضد الخُصوصيات الثقافية [٩] ...الخ.

ليس التقاطب حَدِّياً إلى هذه الدرجة : وُجِد من مثقفينا من شاطر مثقفي الغرب أفكارهم : كلاً أو جزءاً؛ ووُجِد في الغرب مثقفون أتْقَنُوا فهم مشكلات الثقافة والاجتماع في البلاد العربية، وأتقنوا التعاطي معها بوعيٍ تاريخيٍّ غير إسقاطي. غير أن هؤلاء وأولئك في عداد قلّة لا يُسْقِط استثناؤها القاعدة. وهذا ـ على الأقل ـ مبرّر آخر لشرعية ذلك الحِوار الذي دعونا إليه.

هل هو ممكن ؟

هو ممكن في ما نقدِّر إذا انطلق دون قبْليات مغلقة. أما الهدف منه، فلن يكون ـ بكل تأكيد ـ بناء رؤية مشتركة لقضايا الخلاف، وإنما بناء تفاهم حول موضوعية ـ وربما شرعية ـ ذلك الاختلاف، وتفهُّم لها. والأهم من ذلك، إنه ضروري لفك التعبئة النفسية المتبادلة ولرَفع العوائق السيكولوجية، التي تقِف حائلاً دون حوار آخر من أجل بناء رؤية مشتركة ممكنة في قضايا ومسائل أخرى قابلة لاجتراح اتفاق فيها، من النوع الذي تفترضه مقولة الشراكة الثقافية.

٢ ـ الشراكة الثقافية : هل هي ممكنة ؟

الشراكة : أية شراكة، تقوم على تفاهم واتفاق. لا يمكنها أن تُبْنى بين مختلفين اختلافاً يَعْصى معه الاتفاق، وإلا استحال أمْرُها أو امتنع نجاحُ الهدف الذي أسَّس لها وبرَّرها. فالشراكة وإن لم تكن اتحاداً، هي بتلك المثابة تقريباً؛ ولذلك، فهي لا تستغني عن عنصر الإتفاق بين أطرافها. إنها ـ بمعنى آخر ـ تقاسُمٌ لمنافع مشتركة يجري بناء أطرها المؤسّسية التي سيتحقق من خلالها الاستثمار المشترك المفضي إلى المنفعة الممكن تقاسُمُها. وكأي استثمار، لكل طرف من أطرافه حصّةٌ وسهمٌ، وحقوقه من عائداته منتظمةٌ على مقتَضى نسبة العلاقة بين السهم وعائدات الأرباح. لكن الأهم في كل ذلك، أن علاقة الشراكة بين أطرافها محكومة ـ مؤسَّسياً ـ باتفاق بينها لا تكون شراكة بدونه.

هذا معنى الشراكة في أصولها الاقتصادية. وفي الظن أن استعارة المفهوم لتشغيله، أو توظيفه، في الحقل الثقافي، لا تُحْدِثُ كبير تعديل على معناه الأصل. وإذ نحتفظ بالمعنى ذاته في مقاربة موضوعة الشراكة الثقافية، نسجِّل ملاحظة شديدة الارتباط بالسياق الذي نحن فيه، وقوامها أن الشراكة الثقافية،

بين العالمين والثقافتين، لا يمكن أن تكون تسوية ثقافية بين المنظومتين في أية صورة من الصور (توفيق، تنازل متبادل ... الخ)، وذلك لأن الفكر والمعرفة لا يتحمَّلان هذا النوع من التسوية، الذي تتحمله السياسة والمصالح الاقتصادية. فنحن لا يمكننا أن نتخيل تسوية بين العلم والخرافة مثلاً، أو بين الحقائق العقلية (المنطقية والرياضية) والحقائق التجريبية، بين المعيارية وبين الوضعانية في التفكير، بين البنيوية وبين التاريخانية، بين التحليل النفسي والسلوكية، بين الماركسية والليبرالية، بين الفقه المالكي وبين القانون الوضعي الأوروبي [١٠] ... الخ. وعليه، فإن الشراكة الثقافية الوحيدة الممكنة هي تلك التي تنهض على أسس الجوامع والقواسم المشتركة بين الثقافتين، والتي تنهض على أساس المصالح الثقافية المتبادلة بينهما. وهذا يعني أن الشراكة تبدأ ـ في الثقافة ـ حين نغادر منطقة الخصوصيات والهويات الفرعية، لدى سائر أطراف الشراكة، باحثين عن مساحات اللقاء والاتفاق التي يمكن الاستثمار فيها استثماراً جماعياً.

هل توجد مثل تلك المساحة التي تستوعب القواسم والجوامع بين الثقافتين؟.

لسنا نشك في أنها موجودة، وفي أن معطياتها الثقافية كثيرة. والحق أنها مساحة تحصَّلت من رصيد تراكم ثقافي ـ تاريخي طويل، يضرب بجذوره إلى منتصف القرن التاسع عشر على الأقل. إذ لم يكن قليلاً ما حَصَل من تثاقف بين نخبتَيْ العالمين خلال فترة القرن ونصف القرن الأخيرة: منذ اللحظة الفكرية النهضوية العربية الحديثة حتى اليوم: فقد جُسِرت فجوات رهيبة فصلت بين الثقافتين، منذ بدايات حقبة النهضة في أوروبا قبل خمسة قرون، وباتت اللغة والرؤى والمفاهيم أقرب إلى أن تكون مشتركة. ربّ قائل إن ذاك حَصَل من جانب واحد : ثقافة أوروبية زاحفة ومنتصرة تعمّم معارفها وقيمها على العالم، وثقافة عربية تُصغي وتتعَلَّم وتوطِّن الجديد في نفسها. وإذ نؤكد أن ذلك لا ينتقص من الثقافة العربية في شيء، بل يعبّر عن قدرتها على التأقلم والتغيُّر والتجدُّد الذاتي، نضيف بالقول إن الثقافة الغربية انتهلت الكثير من علاقة التثاقف هذه، وليس الاستشراق الجديد إلا دليلاً على ذلك التأثير الذي كان للثقافة العربية في الثقافة الغربية : إن على صعيد اشكاليات وأسئلة فيها، أو على صعيد رؤيةٍ باتت أكثر موضوعية وإنصافاً، وخاصة في مجال الإسلاميات.

|

إذا كان «حوار الشركاء» ضرورياً ـ قبل أن يصبحوا شركاء ـ من أجل تبديد أسباب سوء التفاهم حول قضايا الخلاف الطبيعية ـ المتعلقة أساساً بأسئلة الخصوصية والهوية ـ فإن فعل الشراكة الثقافية بينهم لا يقل عنه أهميةً وإلحاحاً، خاصة وأنه فعل لا يلتفت إلى الماضي، بل إلى الحاضر والمستقبل، ولا ينصرف إلى الخاص، بل إلى عامّ جامع مشترك : يفرضُه كونيُّ الثقافة مثلما تفرضه أحكام الجوار الجغرافي ... والتاريخي.

٣ ـ مُشتَرَكُ الشراكة الثقافية :

جوامع كثيرة تؤلف بين الثقافتين : الغربية ـ الأوروبية، والعربية ـ الإسلامية (خارج إطار خصوصية كلّ منهما)، وهي في جملتها حصيلة تقارب معرفي بينهما، أنتجتها عمليات التأثير المتبادل

التي جرت ـ أساساً ـ بين مجتمعات ضفتي المتوسط، والتي كان التأثير الأوروبي فيها أقوى وأظهر في المائتي عام الأخيرة، بسبب سبْقٍ فكري أحرزته أوروبا الحديثة قبل العالمين العربي والإسلامي بحوالي أربعة قرون. وليس السعي إلى قيم الحداثة والعقلانية : في الفكر، والتنظيم الإجتماعي، والنظام السياسي، إلا ذلك القاسم المشترك بين الثقافتين اليوم : القاسم الذي يمكنه أن يؤسّس لشراكة بينهما في أفق تثمير وتعظيم هذه القيم، وتنمية نسيج ثقافيٍّ تواصليٍّ.

ثمة من سيقول إن الإنتصار للحداثة والعقلانية : في الفكر والاجتماع، ليس اتجاهاً عامّاً رئيساً في الثقافة العربية المعاصرة، بل هو سمة خاصة بتيار منها قد يكون الأضعف فيها عدداً ونوعاً. وقد يضيف المعترض إياه أن الغالبَ على مقالات الفكر العربي، اليوم، نقدُ الحداثة ونقدُ العقلانية وليس الدفاع عنهما [١١]. وللمعترض ـ وعليه ـ نسوق ملاحظتيْن اثنتيْن :

أُولاهما أن نقد الحداثة والعقلانية خطابٌ متنامٍ داخل الفكر الغربي نفسه، وليست تيارات ما بعد ـ الحداثة سوى التعبير المعرفي الراهن عن خطاب النقد ذاك. ومع أن الفرق كبير بين نقد قبل ـ حداثي وقبل ـ عقلاني، للحداثة والعقلانية، ونقد بعد ـ حداثي وبعد ـ عقلاني لها، إلاّ أن أيّاً منهما ـ مع حفظ الفارق ـ ليس أكثر من تجديف فكري ضد واقع راسخ في أوروبا، وجانح إلى الرسوخ ـ أكثر فأكثر ـ في المجتمعات العربية والإسلامية؛ ففي الحالين، يمثل نقد الحداثة والعقلانية ـ هنا وهناك ـ اعترافاً بوجودها وبالتحدي الذي تمثله. وهكذا، إذا كان نقدها في مجتمعاتنا يتخذ شكل انكفاء إلى اللامعقول وإلى التقليد، فلا يعني ذلك ـ في منظور علم الإجتماع الثقافي ـ سوى محاولة لإبداء ممانعة في وجه تيارِ حداثةٍ وعقلانيةٍ زاحف. في المقابل، لا يمثل نقد الحداثة والعقلانية في الغرب إلا احتجاجاً على سلطتهما الضاربة في الفكر والإجتماع، وإلا فلا معنى لمساجلتهما.

والمفهوم من ذلك ـ في الحالين ـ أن خطاب الحداثة والعقلانية هو الخطاب التاريخي هنا وهناك : نعني هو الخطاب الذي يَتَمثَّل ضرورات التاريخ ويعبّر عنها تعبيراً مطابقاً.

وثانية الملاحظتين أن هاجس الحداثة والعقلانية في الفكر العربي الحديث تعمَّمَ، أكثر من ذي قبل، ولم يعد مقصوراً على تيارها التقليدي (الليبرالي)، بل بات يتنامى في خطاب القوميين وفي خطاب الماركسيين أيضاً. وليس لدينا شك في أنه يشغل باحثين إسلاميين كثر، أعادوا وصْل علاقتهم بالخطاب النهضوي ـ مقيمين مسافة، بل قطيعة معرفية مع الخطاب الصحوي ـ وتطلعوا إلى ضخّ روح جديدة : أكثر حداثةً وعقلانيةً في خطابهم [١٢]. ويبقى أن حقل العلوم الإنسانية زاخر بالأدلة القاطعة والقطعية على أن المناهج الحديثة، والعقلانية، هي الأدوات الوظيفية الرئيسة التي يتمثل بها الباحثون العرب موضوعات اشتغالهم النظري. حتى ميدان الإسلاميات والدراسات التراثية ـ الذي كان حكراً على الخطاب التقليدي التراثوي ـ باتت أبوابه مشرعة على هذه المناهج والرؤى الحديثة [١٣].

|

تؤسّس هذه الجوامع الفكرية لجوامع أخرى من طبيعة مصلحية تحمل على مثل تلك الشراكة الثقافية وتبررها. وهي كناية عن جملةِ الأهداف المشتركة الجامعة بين الثقافتين والعالمين، التي تستدعي تحقيقاً مادياً من نخبهما الثقافية. وهي في جملتها تتصل بالدفاع عن العلاقة الثقافية بين العالميْن، وبالدفاع

عن القيم الثقافية المشتركة، كما بالدفاع عن مركز الثقافة داخل النظام الاجتماعي الوطني:

أ ـ تتمثل المصلحة الأولى الجامعة في تنمية أواصر الصلة الثقافية بين العالمين : الأوروبي والعربي ـ الإسلامي، وتعظيم المنحى التواصلي التثاقفي بينهما، في سياق مسعىً إلى رفع أسباب التجافي وسوء التفاهم في القضايا الثقافية الخلافية، وإلى تنمية الجوامع الفكرية والمعرفية بينهما. وغني عن البيان أن هذه المهمة الثقافية مدخل وظيفي ممتاز لتنمية العلاقات بين مجتمعات ودول العالميْن على صُعُد أخرى : مادية، يطبعها الاضطراب والتهيّب. ثمة، في الداخل الأوروبي، ما يبرّر ذلك، ومن ذلك ـ على الأقل ـ وجود ملايين من العرب والمسلمين في المهجر الأوروبي، تطرح إقامتهم أسئلة ثقافية على المجتمعات الغربية لا تستطيع هذه ـ دائماً ـ فهمها، وقد لا ترى فيها إلاّ تهديداً لقيمها الثقافية والمعيارية. ومن ذلك أيضاً أن حضور أوروبا في مجتمعاتنا : اقتصاداً، وسياسيةً، وثقافةً، ربّما أثار ـ وسيثير قطعاً ـ مشكلات لا يمكن لغير المثقفين أن يفهموا سياقاتها ويتقنوا التعاطي معها. وعليه، فلا مندوحة من علاقة ثقافية متواصلة تكون سدّاً منيعاً أمام تدهور العلاقات المادية بين العالميْن، وقاعدة مرجعية لتناول مسائل الخلاف الثقافي بين المنظومات والأنساق تناولاً موضوعياً، خالياً من الحساسيات (١٤).

ب ـ وتتمثل المصلحة الثانية الجامعة في حماية القيم الثقافية المشتركة وتحصينها من أخطار التفكك أمام زحف قيم ثقافية جديدة واردة من مصادر ومراكز خارج المجالين الأوروبي والعربي ـ الإسلامي. إن القيم الثقافية المشتركة بين العالمين ليست وليدة سنوات أو عقود، إنها ميراث تاريخي طويل الأمد صنعته علاقات التبادل الثقافي: العنيف والسلمي، على ضفتي المتوسط وبين مجتمعاته. ففي المجال المتوسطي وجواره، قامت الديانات التوحيدية، وما نجم عن رسالاتها من ثقافات وحضارات. وفي المجال المتوسطي، نشأت الفلسفة الإغريقية، والمسيحية الوسطى، والعربية ـ الإسلامية، وظهر القانون العراقي، والروماني، والفقه الإسلامي، والقانون الوضعي الفرنسي. وفي المجال المتوسطي ظهرت الرياضيات والعلوم الطبيعية، والعلوم الإنسانية الحديثة. وفيه أيضاً خرجت مبادئ الثورة الفرنسية وحقوق الإنسان، بعد سوابق تعايشية ـ في شرق المتوسط وفي الأندلس ـ مثَّلَتْ أعظم تجارب التسامح الديني. وبالجملة، ليس قليلاً أن يكون المتوسط مهد الدين، والحضارة، والفلسفة، والعلم، وحقوق الإنسان، والتسامح الديني، والديمقراطية؛ وأن يكون منطلق نقل كل هذا التراث العظيم إلى كل البشرية.

إن هذا التراث الثقافي المشترك ـ الذي جرى تثميره وتطويره في القرنين الماضيين ـ يتعرض اليوم لتهديد حقيقي من قيم ثقافية أخرى جديدة، نمت في أحضان العنف والغرائز والرأسمال، تزحف إلى الكون ظافرة على إيقاع نجاحها في استثمار ثورة الاتصالات وتوظيف إمكاناتها لتعميم نفسها. قيل ـ في ما مضى ـ إن بعض المثقفين العرب انكفائيٌّ ومعاد للحضارة والعصر، بسبب دفاعه عن فكرة الأمن الثقافي، غير أن معركة فرنسا ـ قبل سنوات ـ من أجل «الاستثناء الثقافي» من أحكام العولمة التجارية، وهي معركة ثقافية مشروعة، أعادت الاعتبار إلى مقولة الأمن الثقافي، وكشفت عن حجم التهديد الذي يمكن أن تتعرض له منظومة ثقافية ـ رمزية معيارية من منظومة أخرى ذات قيم ومعايير مختلفة، وخاصة حينما تركب هذه المنظومة سبيل الصورة، لا الكلمة، فتكتسح الحدود من خلال النظام الإعلامي السمعي ـ البصري : نظام العولمة الثقافي (١٥)!.

ج ـ ثمة مصلحة ثالثة مشتركة : تنمية مركز الثقافة والثقافي داخل هذه المجتمعات، و ـ بصورة

خاصة ـ تنمية دور «المجتمع الثقافي» وتأثيره في القرار داخلها. وفي ظننا أن هذه المصلحة مشتركة بسبب تدهور الموقع الثقافي في المراتبية الاجتماعية العامة : في المجتمعات الأوروبية كما في مجتمعاتنا.

ربما اعتقد كثيرون ـ منّا نحن العرب على الأقل ـ أن مركز الثقافة في الحقلين الإجتماعي والسياسي قوي في المجال الأوروبي، ولا يُقَاسُ مركزُ ثقافتنا بثقله. وفي ظننا أن هذا الاعتقاد خاطئ إلى حدّ بعيد : ذلك أن دور الفقيه في الحقل الإجتماعي الإسلامي، ودور علماء الدين في الحقل السياسي الإسلامي لا يقل أهمية عن دور المثقفين الغربيين في الحقلين، على الرغم من تقليدية الأوَّلين وحداثة الأخيرين. ومع ذلك، فلا دورُ هؤلاء ولا دورُ أولئك من القوة بحيث يعيد الاعتبار لمركز المعرفة والثقافة في النظام العام لهذه المجتمعات! في مجتمعات الرأسمال : الميتروپولية والطَّرْفية، لم يعد للرأي اعتبار أو كبير مكانة؛ بات الطلب أكبر على فئات أخرى أكثر انتاجاً وناجعة : التكنوقراط والخبراء ومدراء المقاولات وما في هذا المعنى ! ومع أن تعقُّد المشكلات الاجتماعية، في الحضارة المعاصرة، بات يطرح أسئلة تفترض تدخل المثقفين؛ ومع أن الإنتاج الفكري الذي يقدمونه، في الميادين كافة، يظل في جميع الظروف هو البنية التحتية العميقة التي تنهل منها السياسة، ومنها تستلهم برامجها، إلا أن مركز المثقفين بقي هامشياً على صعيد القرار السياسي!.

ربما كانت هذه المصلحة العنوان الأصعب والأعقد في الشراكة الثقافية، خصوصاً وأن موضوعها يبدو مطلباً داخلياً في كل مجتمع. ومع التسليم بصحة هذا الأمر، نفترض أن المثقفين : الأوروبيين، والعرب والمسلمين، مدعوون إلى تفكير جماعي في هذه المهمة، لأنه عليها يتوقف مستقبل هذه الفئة في الكيان الاجتماعي. إن هذا التفكير ـ في ما نقدّر ـ من الطقوسِ التي يفرضها واجب التضامن بين المثقفين بصرف النظر عن انتماءاتهم القومية، فكيف إذا كانت بينهمَ جوامع من النوع الذي ألمحنا إلى بعضه سلفاً. وعليه، قد لا يكون مطلوباً من الشراكة في هذا الشأن أكثر من تنمية أسئلة مشتركة في هذه المسألة.. علّها تفتح التفكير في الموضوع على آفاق أرحب.

عبد الإله بلقزيز

هوامش :

(١) ازدهر مثل هذا الربط كثيراً في المغرب. ويشار هنا ـ على سبيل المثال ـ الى الندوات واللقاءات التي عقدتها جمعيات ثقافية في الموضوع، أو على هامشه، خاصة : «مؤسسة عبد الرحيم بوعبيد»، و «جمعية بدائل»...

(*) يتعلق الأمر هنا ـ على وجه التحديد ـ بالمقالة الأصولية الإسلامية.

(٢) لا يمكن اعتبار الرد على رينان، أو حوار محمد عبده مع هانوتو أو هربرت سبنسر، حواراً بالمعنى الذي نقصد : أي مناظرة فكرية بين أطروحتين.

(٣) ربَّما شذَّ جاك بيرك عن هذه القاعدة، فكان المستشرق الوحيد من جيل الرّواد الذين فتحوا مثل ذلك الحوار.

(٤) انظر دراسته الرائدة عن فون غرونباوم في:

La crise des intellectuels, arabes, Paris, Maspero, 1978, PP 59, 102.

(٥) في كتابه الاستشراق.

(٦) في كتابه : L’ Europe et L’Islam. Paris, Seuil, 1978.

(٧) راجع :

Abdalah LAROUI : Islamisme, Modernisme, Liberalisme Casablanca - Beyrouth, Centre culturel Arabe, 1997, P 148...

(٨) من المؤسف أن الكثير من المتطاولين على هذا الموضوع ـ في الصحافة الغربية ـ من غير المتخصصين في مبحث الإسلاميات، كان في أساس هذا الاستفزاز الذي استثار رديفه. وقد قدّم إدوارد سعيد مثالاً حيّاً وصاعقاً عن هذا النوع المنحط من «المعرفة» بالإسلام لدى الصحفيين الغربيين، خاصة الأميركيين، في كتابه : تغطية الإسلام.

(٩) كل خطابات الهوية ردَّدت ذلك، إلى جانب الخطاب الإسلامي، بما فيها الخطاب الحداثي (القومي والماركسي في تعبيرهما الانثروپوثقافي) والخطاب ما بعد الحداثي حيث يعيد تفكيكُ كونية العقل الغربي الاعتبارَ لما يقع خارج هذه الكونية من ثقافات.

(١٠) حاول محمد عبده، قبل قرن، أن يقوم بمثل هذه التسوية بين العلم والدين، فلَقِيَ معارضة من الإسلاميين أكثر مما لقيها من الحداثيين. أنظر في هذا على سبيل المثال :

عبد السلام ياسين : الإسلام والقومية العلمانية. دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية، طنطا، الطبعة الثانية، ١٩٨٥، ص ص ١٢٨ – ١٣٠.

(١١) كرَّست كتابات د. مطاع صفدي، ومنبر «الفكر العربي المعاصر»، هذا الاتجاه في الفكر العربي منذ حوالى عقدين، ولكن ليس من موقع العداء للغرب وإنتاجه الثقافي، بل من منطلق علاقة نقدية بذلك الإنتاج بعد استيعابه.

(١٢) كتابات محمد عمارة، وطارق البشري، ومحمد فتحي عثمان، وراشد الغنوشي، ومحمد سليم العوا...، مثالاً لذلك.

(١٣) نفكر ـ بالأساس ـ في كتابات محمد أركون، ومحمد عابد الجابري، وطه عبد الرحمن ... الخ.

(١٤) لم يستطع «معهد العالم العربي» في باريس أن يكون ـ بكل أسف ـ إطاراً وظيفياً لتلك العلاقات حتى الآن، وربما لأسباب أخرى غير علمية !.

(١٥) تناولنا ذلك بالتفصيل في كتابنا : العولمة والممانعة، الرباط، منشورات رمسيس، ١٩٩٩.

ليحفظ الله الحب

في مكان جاف وبارد

بدأ صوت الأمواج القادم من النافذة بالاختفاء تدريجياً، حتى أقفل المصراع تماماً.

على السرير المقابل استلقت امرأة تحب لأول مرة. جسمها يمتد بتأثير قليل من النعاس، ولا يزال يقل ومكانه يحل التوتر. بظهرها كانت تواجه بقية الغرفة والرجل الذي تحب. هو واجه بقية الغرفة بظهره، ووجهه تعلق بالأمواج العابرة من مربع النافذة. لاحقاً، انضم هدير طائرة إلى صوت الأمواج المنحبسة في الخارج.

لا تدري أين وضع يديه بعدما أقفل المصراع ولكنها احتاجت إليهما في تلك اللحظة، ولكنها لن تطلبهما. جسمها المتوتر قد يبدو أيضاً بأنه يحمل الشعور بالبرد، فغطاها.

غطاها جيداً.

بعدما لف قدميها بالغطاء، صعد إلى ظهرها وقال بدون رغبة خاصة:

– حبيبتي أرجوك أن لا تذهبي.

وردت بدفء مفتعل:

– ربما لن أذهب.

«ربما لن» تحمل بنفس النسبة «ربما نعم»، لكن المحادثة انتهت هناك لراحة كليهما.

سيبحثان عن كلمات حيادية وضرورية تجعل العيش معاً ممكناً في ذات البيت وقرب الطاولة وداخل السيارة، وسيبحثان عن نهاية علاقتهما كما يبحثان عن موعد انتهاء الصلاحية على علبة صلصة كريم. هي أرادت أن تكون مركباتها كل شيء، وهو خاف على العلاقة من كل شيء وهكذا منها. هي متعبة وقد نفد صبرها تجاهه وتسامحها تجاه أخطائه تجاهها، أما هو فمتعب ثم حزين.

سيقتلان الحب.

سألته:

– هل أنت جائع؟
بعد تردد أجاب:
– نعم.
– الدجاجة من أمس لا تزال كاملة. ربما سلطة. لكنني لا أريد أن أجهزها.
– سأجهزها أنا.

اتجها إلى المطبخ سعيدين بقتل أول حديث. ولأن خطاها دائما كانت أسرع فقد وصلت الأولى، وهو لم يصل أبداً. جاء رنين الهاتف قبل أن تطأ قدمه أرضية المطبخ ليعيده إلى غرفة الجلوس. كانت زميلته في العمل، ومشكلتها العامة هي مع زوجها الغيور الذي يتفحص جسدها كل يوم بعد عودتها من العمل، ليتأكد من أن أحداً لم يضع يده أو فمه أو أي شيء آخر فوقها. أحيانا، لدى ارتطامها بحافة طاولة أو بعد أن تقع مثلاً، لا تفكر في ألمها وإنما ينصب كل تركيزها إلى تفاصيل المكان الذي صارت فيه الحادثة، كمحقق جيد، حتى تقنع قاضيها بأدلتها، وهو، أبداً لن يصدق تماماً. لم تخبره بكل هذا في هذه المحادثة الهاتفية، ولكن في مرة أخرى. حضرت إلى بيته ليعملا على مشروع مستعجل، وهي، سيدة البيت، كانت تقضي إجازة لعدة أيام مع والديها. بعد ساعات من العمل المتواصل مد يده إلى صدرها ثم بدأ يعضها في رقبتها متقمصاً دور الذئب، فخافت أن تترك عضاته بعض الآثار، وخبرته عن الفحص اليومي.

كان البصل آخر ما قطعته. بعد قليل من الملح والزيت والليمون، انتهت السلطة، وهو لا يزال مع الكلبة التي كان معها خلال كل اليوم. فتحت الحنفية من المياه الباردة، وغسلت وجهها المليء بالدموع ثم شربت. لا تدري لماذا تصير بحاجة للذهاب إلى الحمام بعد كل مرة تبكي فيها، وهل يحصل ذات الشيء مع بقية البشر.

بعد الحمام اتجهت إلى فراشها وأخرجت من تحت الغطاء كتاب "G." للكاتب جون برغر، ورمته في سلة النفايات. كانت السلة مليئة بأوراقه. أغلب الزبالة الصادرة من البيت هو سببها. عموماً، هو منتج جيد للزبالة لأنه، بشكل غير ميتافوري، أي شيء عنده قد يتحول في أي لحظة إلى نفاية. نفايتها الوحيدة هي نفاية عامة كالتي يتوقع من أي شخص إنتاجها، كقشرة بطاطا أو علبة تونا أو منديل ورق في أسوأ الحالات. تذكرت أن السلة في الحمام أيضاً ممتلئة، فقررت أن تباشر بحملة تجميعها وإخراجها إلى الحاوية، ثم قد يمنحها هذا الأمر الإحساس ببداية جديدة.

بينما كانت تحمل الكيس في الشارع إلى الحاوية البعيدة، عادت تتساءل حول رمي الكتاب.

عندما التقيا لم تكن تجهز الطعام أبداً، كانت تنهي الموجود وحدها دون أن يخطر لا هو ولا أطفال الصومال في بالها. ثم دعته مرة إلى العشاء. معكرونة مع صلصة الكريم بالفطر وسلطة خس وبندورة. جنّ الشخص رغم بساطة العشاء، ومنذ ذلك اليوم صارت تبحث عن كل مناسبة لتطهو له حتى أصبح ذلك يومياً.

إحدى الفقرات في الكتاب تتحدث عن الرجل الذي يطبخ من أجل الذوق والمرأة التي تطبخ بدافع من الطباخة داخلها.

عمليا، هو الذي حولها إلى طباخة من أجل ذوقه. وضعت الكيس في الحاوية وعادت إلى البيت.

كان لا يزال على الهاتف. جهزت الطاولة ثم جلست عندها دون حراك. ربما تعجبه تلك الكلبة العصبية.

هو سمعها تتحرك في المطبخ ثم صوت سقوط السكين على خشبة تقطيع الخضار، وقد سئم الركض قبلها إلى كل شيء حتى لا تجهد أكثر من اللازم. يعي أنه منذ وقت طويل لم ير حتى جرابا قذراً. لكن عندما رآها تحمل كيس النفاية خارجة، قرر أن يستمر في محادثته. لا يريد أن يعيش هذا الإرهاب منها إليه. إرهابية. مجنونة. مقرف.

كم هو مقرف. في البداية ولأنها تؤمن بأنها تحبه أكثر منه إياها، ولأنها تؤمن أن قيس أحب ليلى أكثر مما هي أحبته وصار مجنونا بها، اتفقا على أنها هي قيس وهو ليلى. كان يناديها «مجنونة» بكل نعومة. ثم في وقت ما وغير محسوس، أصبح يصرخ باتجاهها «مجنونة» في كل مرة لم يرغب بفهمها.

هو يرى ظهرها الموجه إليه مبشراً بكل الرفض، والمحادثة الهاتفية تسير دون أي سيطرة. لقد أراد حقاً أن يصنع سلطة لذيذة وأن يتناولا عشاءهما مع قليل من الدفء، ولا يدري لماذا لا ينهي الحديث. يستطيع أن يرى من حيث يقف أنها لم تضع فلفلاً أسود. المتحدثة في الجهة الثانية أصبحت تقفز في مزبلة من الكلمات، وهذا أراحه من مهمة التركيز. إذاً هو ليس ضحية. وآدم على الأغلب لم يكن ضحية. في الكتب الدينية لا أحد يذكر إن كان آدم وحواء قد أحبا بعضهما مثلا، الحديث هو عن الجنس فقط. لا يريد أن ينام معها أكثر.

انتهت المحادثة.

– أوه ... أنت جهزت السلطة؟ كنت أود أنا أن أجهزها لك.

– لي؟

لقد شعرت بأن هذا الجواب سيخرج الحديث من حياديته، فأسرعت تلاحق الحيادية:

– كنت جائعة، فقلت نستفيد من الوقت. مرة أخرى.

أخذت صحنها، أخذ صحنه وخلفه نفس عميق. يرى كيف سيمتد الصمت، فحاول إحياء الحديث مرة أخرى.

– لقد كانت ...

– لا يهمني.

وحتى لا يكون هذا الرد بداية لشجار سيعيدهما إلى قرب ما بعد انتهائه، رفعت رأسها عن الطاولة وابتسمت بدفء.

هو متعب من شجاراتها ومن جنونها خلالها، فرد بابتسامة وسأل:

– هل ممكن أن تعطيني صحن السلطة؟

– انتظر قليلاً.

وضعت لنفسها ثم أعطته الصحن، وبدأت بالأكل محاولة أن تنسى كل شيء عدا ما تأكله. هو لا يحب طريقتها في الأكل. تأكل بسرعة وبقليل من الشراهة ممكن. سألها:

– كيف السلطة؟ لذيذة؟

– نعم.

طريقة سؤاله تحدد الطعم. يوجد لون. كان ممكن أن يسألها كيف السلطة، وهي ستختار ردها وكيف يكون شكله أو بما يتعلق. هو يسأل فقط من فراغ. فراغ برجوازي يميني محدود ويحدد من حوله.

لا يزال ينظر إليها، وترى ذلك بغير وضوح من أطراف عينيها. رفعت رأسها:

– ألا تأكل؟ السلطة لذيذة.

– نعم.

– توجد دجاجة أيضاً.

دجاجة أم سلطة أم أي شيء، على كل حال كان الطعام يسقط في معدتيهما مروراً بالفم.

أول مرة رأته كانت في الذكرى الخمسين للنكبة. قبل ذلك التاريخ حتى لم تعرف عن وجوده، ذهبت مع صديقة تحب الموسيقى وهي ليس بشكل خاص، إلى حفل نظم لتخليد ذكرى النكبة للموسيقي أنور إبراهيم. في الاستراحة بينما جلست تراقب الحضور المتفرق، رأت شخصاً يرتدي جاكيت أزرق يعبر الممشى بين صفي الكراسي، وكأنما على وجهه جهد جميل لصعود ميلان القاعة، وجهد آخر جميل في يده اليمنى حينما لامست ساقه في لمحة. بعد ثلاثة أيام رأته مرة أخرى، وبعد ثلاثة أيام أخرى، بينما كانت تمشي في الشارع وحدها في العصر، والشارع قد فرغ للحظة من كل الأصوات والسيارات، بقيت الشمس بعيداً في السماء وضوؤها على المدينة والأشجار الخضراء، اكتشفت أنه تحبه.

والآن، ها هي الذكرى الثانية والخمسون على النكبة تمضي إلى القادمة. وهي، حتى لم تشعر بالوقت. إذا أبطأت قليلاً في الأكل، ستتسرب الدموع. الأكل بسرعة منعها، وهذه الفكرة أوشكتها على البكاء. هو كان يأكل ببطء قاتل. لحظت خيال حركاته المنتظمة وسمعت الإيقاع الممل لالتقاء الشوكة مع السكين مع الصحن مع الفم.

ما دخل فمه كان ذا طعم حيادي، وكل ما شعره هو برودة الشوكة. أكل ببطء بدافع من شراهتها. ألف مرة رجاها أن تأكل ببطء، وهي تجن. طلبٌ كهذا بالنسبة إليها يرمي في نهاية المطاف إلى محو شخصيتها، وهو أرادها أن تستمتع فقط. كم لا يطيقها، كم لا يطيق هذا الثقل. توقف عن الأكل وهي اعتذرت بصوت مختنق ونهضت إلى أول باب أمامها مختفية خلفه.

انتهى العشاء.

لن يلحقها. بدأ بجمع الأطباق ونقلها إلى المطبخ، يضعها كيفما كان وكيفما يريد، وهي طبعا ستأتي وتعيد ترتيب الأشياء كأن ما فعله خطأ. لقد عاش جيداً، رتب الصحون وجهز سلطة خس وسلطة تونا وألف شيء آخر، قبل أن يتعرف إليها، ومعها كأن كل ما يفعله هو خطأ قليلاً. إذاً لتطبخ هي ولتنظف هي، فلماذا تزعل! اختارت، فلتعش خيارها. حسناً، هو مقرف ولكن رداً على جنونها. في الخارج، في العالم في المجتمع هي تبدو رائعة، جنونها يضع ابتسامة على أكثر من فم حزين. رجال كثيرون يحسدونه عليها. ليأخذوها. ليتركوه وحده، كل العالم. هو حزين وفقط حزين، وكل ما يرغبه هو أن يخرج في سيارته ويقفز من عند أي حافة صخور أو أن تنتهي هذه الليلة حالاً. أو ربما يعانقها، يقبلها وتصير هي فجأة ضاحكة وفاضحة. إنها قادرة على أن تخبر القمر كم هو مقرف، وقد تعتقد أن القمر يقف إلى جانبها، أو حتى علبة كبريت.

هو متعب حتى أنه بكى.



اختارا أصغر سرير فردي، ليكونا أشد ما يمكن قرباً. وما زالا ينامان في ذات السرير. ليس في ذات اللحظة.

لم يقرأ لم يتحرك لم يلمسها، كان كل شيء كالنائم تماماً دون أن ينام، حتى لا يزعجها. عندما كان يقول لها إنه يبقى صاحياً بعدها لوقت طويل في الظلمة، ترد عليه مع ابتسامة غير مصدقة، لأن الرجال دائماً ينامون قبل النساء. تذكر أنه كان يشخر في البداية، وما عليها إلا أن تزعجه قليلاً حتى يغير وضعية جسمه فيتوقف عن الشخير. لاحقاً لم تعد تسمعه، ربما لأنه لم يعد يشخر أو لأنها اعتادت على شخيره ولم تعد تسمعه.

ربما نعم كانت تنام قبله ولكن على الأغلب لا. ربما ناما في نفس اللحظة. هل ممكن أن ينام شخصان مختلفان في ذات اللحظة؟

حسب رأيه هو:

– لا.

هو كان ينام بعدها.

مؤخراً مرتين نام بشكل قاطع قبلها. مرة بعدما عادت من إجازة لعدة أيام قضتها مع عائلتها، حيث قتلها الحزن على ما رأته من علاقة والديها في شيخوختهما. لم ترد أن تخبره بشيء لأن سبباً كسببها دائماً سيبدو له مبالغاً به، لكنه أصر وأصر حتى أخبرته. بعدها بدا لها كل شيء أشد حزناً، فأخبرته أيضاً كيف أن رغبتها في الحياة صارت تتقلص مع كل يوم جديد حتى لم تعد تظهر، ومحلها تعود الرغبة في الموت. ممكن، وفجأة سمعت تنفسه المنتظم. لقد نام.

مرة أخرى الآن. مرة أخرى تنفسه منتظم، على الأغلب لأن لا شيء في النوم يخل نظام أي شيء، حتى التنفس. عندما حاولت أن ترافق تنفسه بتنفسها كادت تختنق. أسرعت تتناول الهواء حسبما ترغب، ولماذا أساساً مرافقة أنفاسه ! لماذا لا تكتفي بسماعها !

أشعرها هذا كم فقدت صوابها في حبه، هل ممكن لمجنون ليلى أن يستعيد صوابه؟

حزين.

لن تصبح الأسطورة ولكن سيختفي الألم.

تقنياً، كان يوم صحت فيه وصارت تحب، وتقنياً أيضاً لن تصحو غداً وتجد أن الحب قد اختفى. نسيت تماماً ذلك الوقت الذي كانت ترغب في كل لحظة منه أن تحب. حربها الآن مع الحب وليس معه.

والحب هو فكرة تراود الجميع من حين إلى آخر. «أود أن أحب». «أرغب أن أحب». «أريد أن أحب». جمل تأتي من كل صوب، عبر خط الهاتف، عبر التلفزيون وحتى الجريدة، عبر هواء يفصل بين اثنين لا يحبان بعضهما، في البيت في المطعم في محطة باص ٢٣ و٢٥ و٦٥. يسبقها قليل من الصمت، والعينان تضيعان في الفراغ: «أحب أن أحب».

في السابق كان للحب معنى مفهوم، الذي لا يحب يلتقي بالصدفة بشخص لطيف ثم يصبح حباً عادياً ولطيفاً. وفعلياً لم يحدث أبداً.

للحظات بدا كل شيء سهلاً، فمدت يدها إلى شعره. ترفعه فيعود وينزل دون أن يوقظ النائم. ممكن هي المرة الأولى التي يقوم الإصبع الصغير في اليد اليسرى بالمشي بين شعره. يتوقف ليلف بعض الشعرات حول نفسه، ثم يعود ويدور بالاتجاه العكسي ليطلق سراحها حذراً ألا يشدها.

|||

أفاقا من النوم قبل ساعة المنبه بقليل. قبّلها ثم قال:

– صباح الخير.

لقد سئمت صباح النور.

سألها:

– كيف نمت؟

لم ترد لأنها تعتقد أنه لا حاجة لأن ترد، ولكن السؤال أزعجها لدرجة أنها ردت:

– عادي.

– عادي.

– عادي. مثل أي نوم. عادي.

وكأنها عليها أن تسأله هي أيضاً «وأنت؟ كيف نمت أنت؟»، لكنها قاومت هذا السؤال الفارغ من أي معنى عدا آداب الحديث الزوجية، التي تحاول أن تثبت في كل لحظة كم هي مليئة بالحب دون أن تقنع أي أحد ولا حتى سائلها.

قال:

– أنا لم أنم جيداً، منذ ليلتين. منذ ليلتين أنام واضعاً يدي في كلسوني، لم يكن يوجد مكان كافي لها، فشددتها في الكلسون كي لا تقع على الأرض.

– في هاتين الليلتين كان كتفي يؤلمني، وكان يجب أن أنام على ظهري.

فكرت في أن تقترح عليه أن ينام في سرير آخر، غير أن اقتراحاً كهذا في مثل هذا الوقت قد يجلب التعب أكثر من الراحة. على كل حال لم يؤلمها كتفها هذا الصباح.

سألها:

– لماذا عاد كتفك يؤلمك؟

– ممكن بسبب البرد. بسبب البرد ممكن. أعتقد.

– منذ متى؟

– منذ يومين.

– نعم رأيتك أمس تمشين وظهرك مُنحن.

حسب رأيها هي دائماً تمشي وظهرها منًحن قليلاً. ربما بدأ ذلك عندما كانت في الثانية عشرة وبدأ صدرها يكبر. لم تقل له الحقيقة أنها دائماً تمشّي هكذا، ولأنه دائماً يركض أمامها فأبداً لم ير كيف تمشي.

هو أيضاً لم يكن ليخبرها عن كل هذا، أي اليد والكلسون، لكنه في الليل شعر بيدها تبحث عن يده فوصلت إليها في الكسلون. وفكر في أن يقترح عليها أن ينام في سرير آخر، غير أن التوقيت سيء.

هو أراد أن يذهب إلى العمل مبكراً، وهي أرادت أن تنام لأنه ما زال مبكراً. وبسبب تعامله الخشن مع الخزانة والجوارير، فقد قررت أن تصحو، ولأنها صحت فقد قرر أن يصنع القهوة لهما وهذا تأخير فقط لنصف ساعة. بينما كان يصنع القهوة جاءت وقبلته:

– هذه نوستالجا على قبلتك لي في الصباح.

|||

منذ عامين تقريباً وهما يشربان القهوة تقريباً كل يوم وكل يوم تقريباً يأتي نفس التساؤل حول القهوة:

– كيف القهوة؟

– ممكن ..

– أهمم ..

– نعم..

– نعم .. ممتازة!!

– آه .. ممتازة.

وتجري هذه المحادثة مع الفنجان الأول ثم ينتقلان إلى الصمت. دوافع هذه التساؤلات صادقة يومياً، كأن كل يوم هو تجربة جديدة في صنع القهوة، لا علاقة لها بتجربة الأمس.

وكما لا علاقة لهذه التجربة بالتجارب السابقة، لا علاقة لهذا النقاش بشربهما للقهوة أو عدولهما عن ذلك. سيشربان القهوة في كل مرة، ولو كانت أسوأ ما يكون.

مع الفنجان الثاني بدأ يتحدث:

– لقد انتبهت إلى أن الصخور تمشي بنفس الاتجاه، أنظري .. بشكل عامودي.

لقد شرحت له ألف مرة كالعادة أنها لا تحب أن يشير أحد إليها.

– نعم.

– ولكنك لم تنظري.

– نعم ولكنني أفهم ماذا تقصد.

– ماذا؟

– أن الصخور عامودية.

– أية صخور؟

– تلك.

– كلا. ليست تلك. تلك. عامودية، تمشي باتجاهنا بشكل عامودي.

ساد صمت ثقيل. يصمتان بدل أن يعتذرا.

– لماذا؟

– لأنها تمشي بنفس الاتجاه.

– نعم ولكن لماذا تمشي بنفس الاتجاه؟

– هذا منذ العصر الجليدي.

– نعم ولكن لماذا؟ لماذا؟

عندما لا يفهمها يصيبها ألم في الرأس.

– صار تشقق في الأرض، ودفع الصخور على الجانبين، فصارت عامودية مثل ساندويش..

– رأسي يؤلمني.

عاد الصمت لوقت أطول. ثم إلى النهاية.

– لا يوجد شيء في البيت.

– سأعود مبكراً. في الثالثة، ونذهب معاً لشراء الأغراض.

|||

بعض الأيام تبرد القهوة بسرعة، فتعبر برودتها إلى الأصابع التي تحمل الفنجان ثم إلى الشفاه والفم والمعدة وباقي الجسم، وأحيانا تنتقل إلى الجو وتبقى لساعات طويلة هناك.

عندما أعادت الكؤوس إلى المطبخ وجدت خيارة. هو ذهب. الخيار عدا أنه جيد للبشرة، جيد للفم، إذ يمحو طعم القهوة البارد. وممتاز للمعدة، يبعد الإحساس الثقيل منها.

صارت تنتقل بين الغرف، تعيد إليها الترتيب الاعتيادي. تقفل الخزانة والجوارير وراءه، وترتب أحذيته في صف مستقيم. يُحبطها عدم لا مبالاتها تجاه حذاء يقف بزاوية أقل من ١٨٠ درجة.

لقد اقتنيا أغلب أحذيته معاً، وشاهدت موت تلك التي لم يقتنياها معاً. اختارا أحذيته وملابسه معاً بدافع من رغبة ارتدائه لأشياء أرادت الرجل بشكل عام أن يرتديها. مثل نوادي التعري بفارق أنه هنا ارتداء. أولئك النساء اللاتي يتعرين من أجل متعة الرجل. هذا الرجل الذي يلبس لمتعتها.

لا أبداً.

قبل أن تدخل الحمام أكلت كل الخيارة خوفاً من الجراثيم التي قد تقفز إليها.

لقد ترك على طرف المغسلة شفرة الحلاقة. لشدة ما عمل هذا صار على المغسلة صدأ، وما زال يعمله. تساءلت داخلها إن كان قد لاحظ هذا الصدأ أو تساءل عن مصدره. إنه هو. المسؤول المباشر لإحدى حالات الصدأ اللانهائية في العالم.

وقد تستمر قصصها مع كل شيء في البيت، لكل شيء قصة حتى التعب، وفكرت أنه ممكن قتل الحب بقتل قصص الأشياء المحبوبة. متى ستعبر من قرب شيء يخصه كما لو أنها لم تعبر شيئاً، مثل هذا الحجر الصغير الذي وضعه عند طاولتها. ربما أفضل قتل النظر. ربما اللمس قبل النظر. ربما كل شيء قبل كل شيء.

عادت إلى المطبخ لتحاول كتابة قائمة المشتريات.

بندورة، خيار، خس، هذا دائماً. أيضاً ذرة وتونا ومعكرونة. باذنجان، قرنبيط، كوسا، جزر، ليمون، فواكه. دجاجة. أجبان. فطر وصلصة كريم، بصل أخضر، بقدونس، حليب. ممكن بيرة أو نبيذ أبيض. ورق تواليت. لوبيا. طحين. شيء لذيذ. مغلفات. لبن. زيت ذرة.

وضعت الأشياء المبدئية الناقصة، مبقية الإمكانية لإضافة أشياء أخرى ستتذكرها خلال النهار. خبز.

ما هو جيد مع الشمس أنها تغير مسارها ومواقع ضوئها في البيت، بعض الأيام بشكل حاد ومرات

التغيير تدريجي جداً. حديثاً اكتشفت هذا. رغم أنهما يسكنان هذا البيت منذ سنتين، لا تزال تكتشف زواياه. عندما كانت تعمل، كانت تخرج في الصباح كل مرة بسرعة وتعود كل مساء كل مرة متعبة. هو الذي نبهها إلى أنها جعلت طريقاً خالياً من الغبار بمرورها الدائم في نفس الأماكن، حتى أنه ممكن تتبع حركتها اليومية عبر الطريق غير المغبرة.

هذه الطرقات اختفت بعد أن بدأت بحربها ضد الغبرة. حرب أبداً لا تنتهي ويجب أن تنتهي. لوقت ما، بدا لها الانسحاب من حرب الغبرة أصعب من الفوز. وإن لم تنظف فماذا ستفعل؟

عندما عملت، أرادت وقتاً لكي وكي وكي ، والآن هي تنظف البيت وتكتب قائمة المشتريات منتظرة عودته.

منذ لحظة خروجه تبدأ تنتظر عودته. كل ساعة، ساعة يد أو حائط او منبه، كلها تشير إلى وقت نسبي، متعلق بساعة عودته. تقتل الوقت الممتد بين كل نظرة وأخرى على الساعة، وتفعل الأشياء كي تتغلب على ألم الانتظار. تتناسى الوقت لساعات، فتنظر إلى الساعة وتجد أنه مرت فقط بضع دقائق.

لو تصبح آلهة يونانية وظيفتها دفع عقارب الساعة.

ما كانت لتستطيع عمل شيء أفضل من هذا أو أنه كان لديها رغبة أشد صدقاً من رغبة تقريب ساعة لقاء الحبيب. وهو يحبها عندما يكون لديه وقت.

سيعود بعد ثلاث ساعات. من الغد ستبدأ بعدم انتظاره، ستخرج مبكراً في الصباح بدون ساعة، وستذهب إلى أماكن بعيدة تحتاج لكثير من الوقت للوصول إليها وللعودة منها. كل يوم مكان جديد حتى تتركه. يجب أن تتركه. خرجت إلى الحديقة، وتذكرت «ملح» عند رؤيتها لطرف البحر.

الطبيعة جميلة. الأعشاب، الزهور، حتى شجر الصنوبر الذي لا تطيقه، رأته. اقتربت من أحد الكرسيين وكان مغبرا جداً، والثاني أيضاً، فجلست على الذي غبرته أقل.

من كرسيها فكرت بكل الإمكانيات، أن تموت من الملل، أن تموت من الإنتظار، أن تنتحر. لكن قائمة المشتريات الموضوعة على طاولة المطبخ، كانت تبدو في الخلفية تشدها إلى الحياة.

لا تدري كيف مر الوقت حتى وصلت الساعة إلى الثالثة إلا عشر دقائق. لكن هذا لا يعني شيئاً. سيتأخر. المرة الوحيدة التي وصل فيها في الوقت، كانت المرة الأولى التي التقيا فيها.

بعد تفكير ثان أو خامس، قررت أن لا تنتظر للغد حتى لا تنظر إلى الساعة، لن تنتظر هذا أيضاً، ستبدأ الآن. لن تنظر إلى الساعة أكثر.

كلما ازداد الوقت والتأخير غير المعروف الآن، زاد تحديها ورغبتها في مقاومة نظرها، ولا تعرف إن كانت ستنجح. عندما يأتي فكرت أن تسأله إن كان قد أسرع، فلأي سبب، هل لأنه لم يرد أن تبقى تنتظر في البيت، أم بسبب خوفه منها. هل أساساً أسرع كي يراها؟

فتحت النافذة، البرد كان يهدئها أحياناً. لن ينتهي الانتظار إلا عند حضوره. هي التي تملك هذا الإحساس، هو الذي سينهيه. على كل حال سيعود الليلة.

قرأت قليلاً، مشت قليلاً، صنعت كعكة قليلاً، قصّت أظافرها، تحممت، سمعت موسيقى قليلاً، قرأت قليلاً، مشت قليلاً، جلست أمام النافذة تشاهد التحول غير الملحوظ من النهار إلى العتمة، ثم خرجت

إلى الحديقة.

لقد نسيت أن هنالك حياة في الليل، وكيف أن العتمة لطيفة وهادئة، ونعومة الأسود عندما يختلط مع خضار نباتات الحديقة. في هذه العتمة هي أيضاً ضائعة مع تفاصيل الحديقة.

دخلت إلى البيت، وأشعلت الضوء في طريقها من الشرفة وحتى المطبخ. فتحت الحنفية، ثم وضعت فمها تحت الماء وشربت. كانت عطشى جداً. من تحت الحنفية سمعت باب الحديقة ثم باب البيت. نظرت إلى الساعة، وكانت الثامنة والنصف.

|||

تأخير لخمس ساعات ونصف.

خمس ساعات ونصف ليس بالأكيد ممكن تسميتها لغوياً «تأخير».

– هل قلت أنك ستأتي في الثالثة لنذهب معاً لشراء الأغراض؟

– نعم، ولكن آسف، كنت مشغول كنت ..

– أنا متأكدة. لم تكن تنتظر خمس ساعات ونصف على الطريق كي تتأخر.

– ألا شيء في البيت؟

– لماذا تسألني؟

– هكذا، عادي لم أقصد ..

– لماذا كلمة «أقصد»؟

– أنا آسف.

– حقا آسف؟

– أرجوك ..

لا حاجة.

حاول أن يضع يديه على كتفيها، لكنهما بقيتا في الهواء حائرتين مترددتين، وهي، بنظرتها، أعادتهما إلى جيبه.

– غداً سأصحو مبكراً وأذهب لشراء الأغراض. أين قائمة المشتريات؟

– لماذا تخبرني بهذا؟ هل تعتقد أنه يهمني أو يهم حذائي المشتريات؟ ثم ..

عادت إلى الطاولة وأخذت الورقة التي عليها القائمة، ومزقتها.

– هذه قائمتي. أكتب قائمتك أنت بنفسك.

|||

كأن عالمه يصبح فوق سجادة تشدها هي في لحظة وتطيرها من فوق الشرفة، كما تفعل مع السجادة المغبرة، لا يدري ما ينقص.

حتى وقت القهوة الجميل صار صورة أخرى من شجاراتهما الدائمة. كيف تحدث هذه الشجارات؟ يشعر أنه لم يعد يجدها أكثر، يحاول أن يعطيها حبه وصدقه ورغبته، ولكنه يخاف ويتراجع، يحس

بأنه لا شيء. هو الذي يقربها إلى الدموع أكثر مما يقربها إليه. وكم لا يستطيع سماعها تبكي. دموعها تجعله يكره نفسه.

هي في البيت وقد تكون حزينة. يريد أن يبتعد عن كل هذه الأماكن التي هي فيها، ومن كل هذه الأماكن التي يرغب أن يحضرها إليها. حقاً هو يحبها ويريد أن يكون لها وقربها ووراءها وفوقها وتحتها، فيصير الحب سباقاً بين الألم والعذاب. كل مرة أقل حزنا أقل رغبة، وكل مرة أقل رغبة أقل حباً. أقل ألماً. أقل رغبة.

حتى ما يعود الحائط الأبيض عادياً، ولكن تعباً لعينين تعلقتا به بلا إرادة. لا مناص.

|||

ربما يكون هذا حباً بشكل عام. بشكل خاص، ذلك الإحساس اللطيف الذي قد يأتي من رؤية ثلاث فراشات بيض، أو نوم عميق، أو عصفورة تقفز أمامه كأنها تدله على طريق العودة إلى البيت، كل هذا لم يكن موجوداً في حبهما.

لقد غادرت.

|||

لقد جاء العصفور، وصار يمنح الوجود معنى أفضل. كان عصفوراً وحيداً لا يغرد ولا يطير، يأتي كل يوم تقريباً إلى الشجرة التي أمامها.

|||

كلاهما لم يحتاجا لحب العصافير تجاههما، تلك العصافير التي أحباها.

عدنية شبلي



طه عبد الرحمن «فقه الفلسفة ـ ١ ـ الفلسفة والترجمة» المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٥.

يطرح طه عبد الرحمن في كتابه «فقه الفلسفة ـ ج١ الفلسفة والترجمة» مشروعاً، يحتاج إلى قراءة، أو قراءات لا تنحبس داخله، إنما تقوم بسبر أغواره، وإعادة تشكيله و«استشكاله» حسب تعبيره هو، انطلاقاً من أن القراءة فعالية لتأويل النص، تتسع حدودها إلى ما وراء المنتج النصي أو الثقافي، وهي فعل خلق واشتباك مع النص، أي نص كان، خاصة أن عبد الرحمن يعلن عن «مشروع علمي» يقوم على أركان أربعة هي : الترجمة، والتعبير، والتفكير، والسيرة. وقد خص هذا الكتاب بالركن الأول منه وهو : الفلسفة والترجمة.

فقه الفلسفة :

ويقترح عبد الرحمن في هذا المجال، «علماً صريحاً»، «يختص بالنظر في الظواهر الفلسفية»، أسماه : «فقه الفلسفة»، «قياساً على مصطلح «فقه اللغة» المتداول»، يتخذ من الفلسفة موضوعاً له، ويُنزله رتبة فوق الفلسفة، «ويتسع لما لا تتسع هي له»، ويقوم على منهج يتشابه مع منهج علم «أصول الفقه» أو ما عُرف باسم «المنهج الأصولي»، يتصف بالتكامل والتداخل، ويستمد عناصره من علوم شتى، كعلم المنطق وعلم اللسان وعلم البلاغة فيما يخص النظر في صيغ أقوال الفيلسوف، وعلم التاريخ وتاريخ العلم وتاريخ الأفكار فيما يخص النظر في مضامين هذه الأقوال، وعلم الأخلاق وعلم النفس وعلم الاجتماع و«حتى علم السياسة» فيما يخص النظر في أفعاله، «وتحتاج هذه العناصر المأخوذة من مجالات علمية متفرقة إلى أن تأتلف فيما بينها ائتلافاً كما ائتلفت نظائرها في علم أصول الفقه»، كي ينتظم بها منهج علم «فقه الفلسفة»، فيكون بذلك علماً جامعاً لعلوم مختلفة على جهة التكامل فيما بينها، يُعول عليه فتح باب الإبداع الفلسفي العربي، بوصفه علماً «يقتضي القيام بأقصى التأمل»، ويمتاز على «علم الفلسفة» بكونه يقتضي الدخول في التأمل، وعلى «معرفة الفلسفة» لأنه يوجب طلب الوصل بين القول والفعل، وعلى «فهم الفلسفة» لكونه يستلزم الوقوف على الأسباب الخفية للأقوال والأفعال الفلسفية، وهكذا ينظر فقه الفلسفة في الخطاب الفلسفي، والسلوك الفلسفي معاً، وهذا يشتمل على الترجمات والأقوال والمضامين الفلسفية وعلى الأفعال والهيئات والنعوت التي توافقها أو تخالفها.

النص / المتعالي :

غير أن اختيار عبد الرحمن تسمية مشروعه علم «فقه الفلسفة»، مبني على تشاكله في الشرف مع «علم الفقه» الذي يعدّه أشرف العلوم الإسلامية. كما يشاكله في الرتبة والمنزلة، لأنه يقف على «جليل المعاني والحقائق الإلهية»، وتشترك الفلسفة مع الفقه ـ حسب رأيه ـ في الوقوف على تلك المعاني معتمدة طريق «النظر». وعليه، يكون «فقه الفلسفة

أشرف العلوم العقلية قاطبة» وأسماها رتبة، وهذا يعني تعاليه على العلوم قاطبة، ويجعل فقيه الفلسفة عالماً مشغولاً برتبته العالية وسموه المستمد من سمو علمه، مما يبعد عنه أسباب التفلسف «الصحيح»، ويغدو مكتفياً بالقداسة التي خلعها هو على نصه الميتافيزيقي المقيس على القداسة التي تخلع عادة على النصوص الدينية، ويزيد التأكيد على هذا الأمر تعلقه الشديد بالأصول «المكتفية بنفسها»، وممكنات محاكاتها، بدلاً من التأسيس الذي يعدنا به «فقه الفلسفة»، خاصة أن الجهد الكبير الذي بذله عبد الرحمن في هذا الكتاب وفي كتابه السابق «تجديد المنهج في تقويم التراث» وكتابه الآخر «اللسان والميزان»، هو جهد نظري هائل ينم عن دراية وسعة معرفة.

الميتافيزيقا / التأصيل :

أعتقدُ أن عبد الرحمن انشغل بصياغة نظرية ميتافيزيقية لمشروعه العلمي، تقوم على «أقلمة» المنقول الفلسفي، لجعله يتلاءم مع مقتضيات التداول الإسلامي العربي، وذلك باستئصاله من المصدر الذي ينقل منه، أي أن التأصيل يستحيل في هذا المجال إلى «استئصال للمغايرة ومحو للفرادة». والتساؤل الذي يحضر هنا هو : هل بمقدور الصياغة الميتافيزيقية أن تكون عامل تأصيل وخصوصية حضارية ؟ نظراً لاعتمادها على منطق الهوية والمطابقة، وانشغالها بفلسفة الحضور التي تقوم على زمانية للتاريخ (أو تاريخانية)، وتنظر إلى الزمان بوصفه سيرورة يفصل فيها الحاضر المتحرك الماضي عن المستقبل. إلى جانب تقديسها للأصول الدينية التي تمجد نسخة وحيدة للتراث وتقدمه بوصفه فكراً كونياً. إن ذلك ينطوي على تمركزية أثنية مضادة للتمركزية التي بنى عليها الغرب الأوروبي مجمل تاريخه الفلسفي الميتافيزيقي القائم على التمركز على الذات.

النص / الميتافيزيقا :

ينغلق نص عبد الرحمن على الحقائق والمعاني، معلناً عن نص تبليغي، ينمحي كي يفسح المجال للمعنى (الوحيد) الذي ينقله، والذي يسعى إلى تعليمه، إنه نص الميتافيزيقا : نسق يفيض بالمعاني، يتداخل فيه همّ الانشغال بالأصول، بل والتشبث بها، والحرص «على أن تكون أسباب تفكير المتأخرين موصولة بأسباب تفكير المتقدمين». لكن أيتم هذا الأمر بتقليص الزمان وتحويله إلى نقطة، هي نقطة القبض على المعنى وتملكه ؟ ، وكأن النص معني فقط بالحقائق التي يشير إليها، وحده دون أي اكتراث بآثار المعنى الذي ينتجه أو ظلاله التي ينثرها، وكأنما الأفكار تتبع سلاسل خطية مستقيمة على «فقه الفلسفة» تتبعها كي يبحث فيها عن أصول ما حدث لاحقاً.

ويفرد طه عبد الرحمن مكونات مشروعه «الجامع»، سعياً منه الى أن يجد فيها المتلقي (العربي) حاجته من أسباب التفلسف «الصحيح»، عبر قراءته قراءة تحصر معانيه المحددة، «فينتهض إلى إحيائه في نفسه، وفي غيره وفي الأفق من حوله»، كيف ؟ . ربما، يتم ذلك عبر فك رموز المعاني والمفاهيم التي يحفل بها النص، ثم الانتقال إلى تفحص منظومات المعنى، وتركيبها نسقاً نسقاً داخل مبنى كلانية المعنى، كي يتلمس المتلقي في نهاية المطاف غائية النص النهائية والوحيدة. إن القول بالتفلسف «الصحيح» ينطوي على مقابلة ميتافيزيقية لثنائية الصحيح / الخاطئ، أو الحقيقة / الخطأ،

تلك المقابلة التي يحفل بها كل تاريخ الميتافيزيقا من أرسطو إلى فلسفة الحداثة مروراً بالفلسفة العربية.

ويقرّر عبد الرحمن أن الفلسفة العربية هي فلسفة منقولة، أي حصيلة أعمال الترجمة، لذلك لا تتم مسألة الإبداع الفلسفي إلا في سياق التمسك بالترجمة، وبالتالي على «فقه الفلسفة» النظر في الصلة الموجودة بين الفلسفة والترجمة.

الفلسفة / الترجمة :

يبحث عبد الرحمن عن الصلة بين الفلسفة والترجمة، قصد تبيان وجوهها وإشكالاتها محاولاً إقامة «الأصول العامة» التي تنبني عليها هذه الصلة، وفي هذا السياق يناقش مختلف التعارضات بينهما، كالتعارض بين عقلانية الفلسفة وفكرانية الترجمة، والتعارض بين شمولية الفلسفة وخصوصية الترجمة، والتعارض بين معنوية الفلسفة ولفظية الترجمة، وفيما يخص الخطاب الفلسفي العربي وترجمته للنص الفلسفي، فإنه يواجه تعارضاً رابعاً هو «التعارض بين تبعية الفلسفة واستقلالية الترجمة»، وهذه التعارضات تجعل اجتماع الفلسفة والترجمة كاجتماع النقيضين.

هكذا يقوم نص عبد الرحمن، مرة أخرى، على تقابلات ميتافيزيقية ثنائية، تحيل الفكر إلى تعارضات طابقية ما بين : عقلانية / فكرانية، شمولية / خصوصية، معنوية / لفظية، المأصول / المنقول، الفلسفة / الترجمة.. الخ. نسق المقابلات هذا مبني على تناوب بسيط للحضور والغياب بين طرفي كل ثنائية، ينتهي غالباً إلى قبول أحد طرفيها ورفض الآخر أو تهميشه، في عمل عنف يشمل الإلغاء لكل ما يبدو مناقضاً المكتمل، الشامل، والمؤسس، والمبني.

الفلسفة الحية / الفلسفة الميتة :

طلباً للمسلك العلمي في النظر إلى الفلسفة، يقرّر عبد الرحمن مراجعة الفلسفة قصد نقد النموذج التقليدي للفلسفة العربية الإسلامية، كي يكون المرجع له في نقد الترجمة، وذلك بعكس ما حصل ـ كما يرى ـ «مع أصحاب» الفلسفة الترجمية أمثال هيدغر الذي «ميّز بين ترجمة تحريفية وترجمة تحقيقية وميّز على وفقها بين فلسفة تشييئية وفلسفة تأويلية»، و«غادامير» الذي قرّر أن الترجمة هي نموذج التأويل، فهماً وتفاهماً، فنقل هذا التقرير الى الفلسفة، جاعلاً منها مجال الشمول التأويلي، أما ديريدا فقد لاحظ «تقلب النص بين قبول الترجمة وعدم قبولها، ثم نقل هذا التقلب إلى الكتابة الفلسفية»، بينما يخط فقيه الفلسفة طريق مراجعة «طرف الفلسفة لا طرف الترجمة من طرفي التعارض» المطالب برفعه. هذا الطريق يفضي إلى «الفلسفة الحية» المبنية على تصور جديد! يجعلها تأخذ بالشمولية النموذجية التي «تستغني بالشواهد المثلى عن حصر الأفراد كلها»، و«بمعنوية قصدية تستبدل الفهم السياقي بالإدراك المجرد»، و«ذات عقلانية متسعة تستبدل النقد المستنِد بالنقد المجرد والبرهان الموسع بالبرهان المضَيق»، وتبعية اتصالية «تستبدل التبعية المقيدة في الفروع الفلسفية بالتبعية المطلقة في الأصول الفلسفية»، وذلك لأن «تبعية الفلسفة العربية للترجمة جلب لها آفات في التعبير والتفكير» لا خروج منها إلا بالفلسفة «الحية».

هكذا تنبري «الفلسفة الحية» التي «انحجب عنها الفكر الإسلامي العربي منذ أمدٍّ بعيد»

مقابل «الفلسفة الميتة» التي جمد عليها هذا الفكر إلى حد الآن، والتي كانت تأخذ بتصور قديم للفلسفة يتعارض مع حقيقة الترجمة، وهذا التصور «يسند إلى الفلسفة شمولية تقوم على إحصاء الأفراد، ومعنوية تأخذ بتجريد المعنى من عناصره الإحالية والاستعمالية، كما يسند إليها عقلانية تقوم على النقد النظري المجرد والبرهان الصوري المضيق، وتبعية تنبني على تقليد المنقول الفلسفي، أصولاً وفروعاً»، لذلك على الفكر الإسلامي والعربي الأخذ «بالفلسفة الحيّة»، كي «يرقى إلى أفق الاجتهاد الصحيح ويدخل باب الإبداع الصريح».

إن هذا التقابل الذي يقيمه عبد الرحمن بين الفلسفة الحية والفلسفة الميتة، يعكس مجمل تفكيره الميتافيزيقي القائم على واحدية الحقيقة وتطابقها، بمعنى مطابقة الشيء للعقل. وتقوم هذه المطابقة على تصور أخلاقي ومثل أعلى، يكون فيها العقل مهيمناً بوصفه سلطة تؤمّن المبادئ المؤسسة لتلك الحقيقة والمنهج الموصل إليها، لذلك تبرز الفلسفة الحية كنسق طارد للفلسفة الميتة، كونها تشذ عن شمولية الفلسفة الحية النموذجية وتخرج عن عقلانيتها الموسعة ذات الأصل المقصدي والتي تتخذ دليلاً يمكنها من «الوصول إلى مقصد يعلو عليه ويجاوز ماديته ويقوم بإرشاده وتقويمه»، أي تنتج أساسها اليقيني والقطعي الخاص بها بالاعتماد على هذا المقصد المتعالي، الذي يشكل غاية التفلسف، بل ونهايته أو اكتماله. هذه العقلانية التدليلية المقصدية والعملية تقوم على برهانية موسعة تستند إلى القيم وتوافق فكرانية الترجمة، وبذلك تغدو الفلسفة الحيّة «ثمرة عقلاء أحياء في أنفسنا» لا تعتبر إلا «سلطة العاقل»، وإن «اعتبارها للعقل ليس إلا فرعاً من اعتبار العاقل». بهذا يكتمل نسق الفلسفة الحية القائم على التصور الميتافيزيقي للعاقل (المطلق)، الذي يقابل بين الحي والميت، بين الصور والمفاهيم. إن هذه الفلسفة لا تكف عن الإسقاط نحو الأعلى، بمعنى أنها دائماً عمودية التطلع وليست أفقية الاشتباك، لذلك لا يمكنها أن تدخل ساحة الاختلاف، أو حقول المحايثة، نظراً لغائيتها ولتداخل الديني مع الميتافيزيقي فيها، فالفلسفي قد يجاور الديني لكن لا بد أن ينقطع عنه، كي يفوز عندئذ بصناعة المفاهيم، انطلاقاً من أن الفلسفة هي إبداع المفاهيم كما يقول دولوز، وهي التي تكسب الفكر لغة الحالات على أن تفهم «الحالة أقرب إلى إشكالية الطرح، من أجوبة الحلول».

الترجمة بين التحصيل والتوصيل والتأصيل :

يميّز عبد الرحمن بين أنواع ثلاثة للترجمة : «توصيلية» و «تحصيلية» و «تأصيلية»، تخص ترجمة النصوص الفلسفية، ولا يخرج هذا التقسيم عن كونه تنويعاً لطرفي الترجمة المعروفين : الترجمة الحرفية والترجمة الحرة، وينحاز للترجمة التأصيلية، لأنها تناسب التأصيل الذي انبرى له. ويقرر أن الترجمة التحصيلية تنشغل «بنقل النص الأصلي»، مقدمة في هذا النقل الاعتبارات اللغوية على غيرها، أي تتمسك بحرفية اللفظ، وتتجاهل كلياً «الصفات التي من شأنها أن تجعل الفلسفة فكراً حياً متوافقاً مع مقتضيات الترجمة»، وهذا يؤدي إلى وقوعها في آفة التطويل في العبارة والحشو في المضمون، ينجم عن ذلك أخطاء في المعنى والتركيب، تجعل هذه الترجمة بلا فائدة. والترجمة التوصيلية تنشغل «بنقل كل المضامين المعرفية التي يحملها الخطاب الفلسفي، أي تتمسك بحرفية المضمون، وتتجاهل حرفية اللفظ، مما يؤدي إلى وقوعها في آفة التهويل، الذي ينجم عنه تعطيل القدرة على التلفسف لدى المتلقي. أما الترجمة التأصيلية فهي تحقق معرفة

فلسفية مأصولة، كونها «تجتهد في اجتناب صريح الأخطاء اللغوية والمخالفات العقدية»، وتتولى «استيفاء المقتضيات المعرفية للمجال التداولي» العربي، فهي تغير في المضمون كما تغير في اللفظ بما يتماشى مع مقتضيات الأصول العقدية واللغوية والمعرفية للمجال التداولي، حتى لو أخرج هذا التغيير (التحويل) النص المترجم (المنقول) عن صفاته الأساسية «وجعله يتصف بما قد يعارضها»، وهذا ما حصل بالفعل، حين ترجم عبد الرحمن الكوجيتو الديكارتي (je pence, donc je suis) «أنا أفكر إذاً أنا موجود»، ترجمة تأصيلية أفضت إلى «أنظر تجد».

إن التصور الميتافيزيقي للترجمة، وللتأصيل والعلاقة بالنص وبالآخر هو الذي أسهم في بناء ما يطمح إليه عبد الرحمن في مشروعه الهادف إلى «إحياء التفلسف العربي»، فهو ينطلق من تقابل ثنائية : الأنا / الآخر. إلا أنه حين نضع الذات بمواجهة الآخر، لا بد من بروز منطق الإلغاء والإقصاء والتهميش، وقد مارست اتجاهات عديدة في الفكر الغربي هذا المنطق، ونلمسه كذلك لدى بعض ممثلي الفكر المنغلق في عالمنا العربي، وينطبق هذا الأمر على كل الاتجاهات الفكرية في العالم التي ترفض منطق الاختلاف وتلغي عالم الأغيار. إن إحياء التلفسف لا يتم بالترجمة التي تُفقد النص المترجم خصائصه ومكوناته التركيبية، اللغوية منها والاستدلالية، خاصة وأن الأمر يتعلق هذه المرة بالمفاهيم الفلسفية. فالكوجيتو الديكارتي يتضمن مكونات تخصه هو دون غيره من المفاهيم، وإن ترابط مع مفاهيم أخرى تنتمي إلى الفلسفة ذاتها (فلسفة الذات). أما صيغة «أنظر تجد» فهي تختصر مركبات الكوجيتو الثلاثة : الشك، والتفكير، والكينونة، ولا يظهر فيها سوى تنويعات «الذات» التي تعيش على ماضي إرثها الحضاري القديم الذي ولى واندثر، فقد تغير الزمن وتغيرت معه المعطيات وتبدلت المفاهيم، ولا يمكن الأخذ بأسباب تفلسف الآخر كي ننهض بتفلسفنا الحاضر، فالممارسة الفلسفية لا تتحقق بالرغبات والنوايا، إنما لها أسبابها وحيثياتها الذاتية وغير الذاتية. ولو تفحصنا صيغة ترجمة الكوجيتو في : «أنظر تجد» نجد أنها تنطلق من غائية مسبقة، قد تجد مبرراتها في الأصول، لكنها تجرده من ضمير المتكلم «أنا» الذي يُعد نقطة تلاقي مكوناته الثلاثة، وقد يكون ذلك مفيداً في حال بناء مركب جديد للكوجيتو، يفضي إلى مفهوم جديد، كما فعل «كانط» حين أضاف «الزمن» إليه كمركب جديد لم يتضمنه الكوجيتو الديكارتي من قبل، لكن يبدو الأمر هنا رغبة في تحويل الكوجيتو إلى صيغة أمرية، قد تتماشى مع ما نسب إلى سقراط في القول الشائع «اعرف نفسك بنفسك»، أو مع كوجيتو التأصيل الذي هو أكثر مدعاة للشك من الكوجيتو الديكارتي، فنحن لا نفتقر إلى التأصيل بقدر ما نفتقر إلى الإبداع والخلق، نفتقر إلى مقاومة الحاضر، أي سبر أغواره وطرح مشكلاته دون أي تقابل ميتافيزيقي مع تراثنا، أو مع الآخر (الغرب)، وبشكل يمكننا من خلق وتأسيس مفاهيم لها علاقة مع مشكلاتنا في هذا العصر، ومع صيرورتنا.

عمر كوش

فيصل دراج : «نظرية الرواية والرواية العربية»
المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٠

يبدو فيصل دراج في كتابه «نظرية الرواية والرواية العربية» أقرب إلى المنظر الذي يعنى عادة بدراسة مبادئ الرواية ومقولاتها وطبيعتها ووظائفها ودلالاتها منه إلى الناقد الأدبي الذي يعنى بدراسة نصوص معينة. ويعرف دراج دون أي ريب الخلاصة المرجعية التي رسّمها وارين وويليك في أنه يستحيل وضع نظرية للرواية إلا على أساس دراسة نصوص معينة، غير أنه في مقاربته النقدية للممارسات الروائية العربية نفسها يتبنى مفهوماً للنقد يستعمل بطريقة مكثفة كل الاستخلاصات والإثارات النظرية، ويؤكد دوماً نفوره من النقد الأدبي بمعناه الضيق اليوم، أي من النقد النصي الذي يكون عادةً سكونياً ويستخدم كل المعايير الكمية القياسية الممكنة التي وفدت إليه من منهجيات العلوم البحتة في إطار إعادة البناء «العلوي» للنقد في شكل النقد النصي. من هنا لا يدع دراج مجالاً لأي شك في أنه يقترب دوماً من النص الروائي المحدد وهو هنا نصوص محمد المويلحي ومحمد حسين هيكل وإميل حبيبي وجمال الغيطاني وإدوار الخراط وصنع الله إبراهيم، وفي ضوء العلاقات النظرية التي يثيرها هذا النص، ويبدو بالتالي أقرب إلى المنهج فوق النصي منه إلى المنهج النصي الذي يبرر علمويته بالمجانسة مع الطبيعة اللغوية المكتفية بذاتها للنص الأدبي. إن فعالية دراج الأساسية في نظرنا هي فعالية نظرية تنطوي على قدر معين من التفلسف، فإذا كانت الفلسفة في معنى ممكن من معانيها هي إبداع المفاهيم، فإن ما يشترك فيه التنظير الأدبي الذي يعنى بنظرية الأدب أو يقع في إطارها هو ترجمة التجربة الأدبية إلى مصطلحات فكرية «منمذجة» أو «مؤمثلة». ويعود ذلك أساساً إلى أن الأمثلة أو النمذجة الذي يفترض بها أن تكون تجريداً لسمات متواترة في الممارسات النصية هي آلية إجبارية في شتى الجوانب النظرية للعلوم الإجتماعية والإنسانية. ومع ذلك فإن دراج الذي يوحي من بعيد بتشربه لمفاهيم الحركة الإبيستمولوجية الجديدة في اشتقاق العقل النظري من العقل العلمي، ومحاولة إنتاج ذلك في حقل النظرية الأدبية في استخلاص المفاهيم من الممارسة الكتابية نفسها، يواجه منذ البداية ما يمكننا تسميته بثقافوية النظرية الأدبية الغربية للرواية أو نسقيتها الفلسفية فوق النصية. وهو يلاحظ محقاً منذ البداية أن نظريات الرواية التي هي نظريات أوروبية بامتياز هي باستثناء نظرية باختين لا تبني قولها على قراءة تبدأ بالنص الروائي وتنتهي به، بل تطبق عليه قولاً نظرياً سابقاً، كما لو كان النص الروائي لا يقصد بذاته بل ليكون موقعاً متميزاً تقرأ فيه النظرية إمكانياتها الذاتية. يعني ذلك أنه يرى محقاً أن نظريات الرواية الأوروبية عموماً وبصيغة الجمع كما يحب أن يعبر، تنطلق من فكرة النسق الذي يشدها إلى الفلسفات الجمالية لا من خصوصية الجنس الروائي الذي يجذبها إلى حقل النقد الأدبي، لكن ماركسية دراج الثاوية التي تتميز عن كل المعالجات الماركسية العربية في أنها ماركسية غير

ميتافيزيقية أي غير تاريخانية، ترى أن هناك غاية مسبقة يسير إليها التاريخ بموجب القوانين التي تحكم تطوره، لا تمضي هنا بالتشخيص إلى نهايته، أي إلى وضع نظرية الرواية (الغربية) في إطار الأنساق الميتافيزيقية التي يشكل الجنس الروائي مجرد موضوع لمنظومتها النظرية. ولعل الذهاب بهذا التشخيص إلى نهايته يمكن أن يدفع دراج إلى ملاحظة أن النظرية التي كانت تسير في طريق، والرواية كنص أو كجنس أدبي في كتاب مطبوع تسير في طريق آخر، وإن نقطة اللقاء ما بينهما هي محدودة، إذ تنشغل النظرية بتحويل الرواية نفسها إلى مادة تثبت مفاهيمها. تبدو النظرية في خطوة أولى وكأنها تعبير كلي مفهومي عن الممارسة الكتابية إلا أنها في اتساقها «النهائي» تبدو سابقة على هذه الممارسة وتتحول إلى سلطة ثاوية فوقها. وهذا يساعدنا كما تسمح به استخلاصات دراج نفسه على رؤية نظريات الرواية (الغربية) كنظريات فكرية. وليس ذلك مفارقة في أي حال، إذ كما علمنا وارين وويليك فإن المناهج النظرية الأدبية أي التي تعنى بنظرية الأدب هي مناهج فكرية بدرجة أساسية.

يحلل دراج في أول مناقشة منظومية عربية متسقة لنظرية الرواية (الغربية) أربع نظريات أساسية في حقل نظرية الرواية، هي نظريات لوكاش وغولدمان وباختين ومارتن روبير ورينيه جيرار. ولعل نظريتي لوكاش وغولدمان قد عرفتا في الوسط الثقافي الاختصاصي العربي، وشاعتا «شعبياً» فيه بتأثير النفوذ الماركسي في وعي النخب العربية في حين أن نظريتي روبير وجيرار أقل شيوعاً. إلا أن نظرية باختين التي كان دراج من أوائل من نقلها إلى اللغة العربية، وأدرج مفاهيمها الأساسية في ممارسته النظرية والنقدية قد أخذت تؤثر أكثر فأكثر على حقل النظر إلى الرواية. ويتخطى دراج للطريقة «الشعبية» لدى بعض النقاد الذين يزعمون تصلباً ماركسياً في «عبادة» لوكاش أساساً وغولدمان بدرجة أقل، ويعود إلى نصوصه الأصلية، محللاً ومفككاً وواصفاً لها في تاريخها، ومسائلاً مفاهيمها عن مدى كفايتها. ولا ريب أن دراج نفسه تأثر بالتمييز اللوكاشي المستمد أساساً من التمييز الهيغلي حول الفرق ما بين الملحمة والرواية في فلسفة التاريخ، غير أن هذا التأثر لا يمنع دراج من تشخيص معمق لثقافوية هذه النظرية وصلتها بفلسفة التاريخ أكثر من صلتها بالرواية كجنس أدبي، رغم أن لوكاش أشار إلى العلاقة بين بروز الشكل الروائي وانحلال الثقافة السردية للعصور الوسطى على نحو عابر. بكلام آخر يشخص دراج حقيقة أن فعالية لوكاش النظرية العليا المخلصة بشكل تام لـ «فلسفة المفهوم» قد حوّلت تاريخ الرواية إلى مجرد ظل واهن للتاريخ الإجتماعي، لم يمكّن لوكاش إلا من الحكم القاسي على روايات جويس وبروست ووصفها بالانحطاط. في إطار نظريته عن الواقعية التي لا تشكل نظريته في الرواية إلا وجهاً آخر لها. ولعل مناقشة دراج المعمقة وهي من أولى المناقشات التي تندرج مع مناقشات معمقة أخرى إلا أنها محدودة العدد، تفضي به إلى استخلاص محدودية نظرية الرواية اللوكاشية في إضاءة «الرواية الأخرى»، أي الرواية غير الأوروبية وفي طليعتها الرواية العربية. ويعني ذلك في بعض ما يعنيه على مستوى الوظيفة في الوعي الماركسي الأدبي

العربي الذي انشغل في فترة بالامتثال للوكاش، تحويل لوكاش لأول مرة من صنم إلى إمكانية نظرية نسبية، لا تنتقص مركزيتها الأوروبية ونسبيتها وثقافويتها من أهميتها. وإذا كان لوكاش قد أنكر عمليه الشهيرين «نظرية الرواية» و «التاريخ والصراع الطبقي» فإن لوسيان غولدمان انطلق تحديداً في بناء نسقية «بنيويته التكوينية» من هذين العملين. ويتوقف دراج بتأن كبير عند نظرية غولدمان التي وضعها غولدمان نفسه في إطار «علم اجتماع الرواية»، وهي نظرية تشرح العمل الأدبي في علاقاته الداخلية وتدرج بنيته الدلالية في بنية إجتماعية أكثر شمولاً واتساعاً تحيل على الحياة الإجتماعية، ونجد هنا إخصاباً لمقولات لوكاش الشاب عن البطل الإشكالي والتشيؤ والوعي الممكن في إطار جديد أو في إطار «بنيوي تكويني». ويقرأ دراج نظرية غولدمان في تاريخها الأوروبي الخاص وفي مدى شمولها للتاريخ الكوني العام، وفي مقدمته رواية مجتمعات الأطراف من قبيل الرواية العربية، ويكتشف أن العنصر الأساسي الوحيد الذي يمكن أن يضيء الرواية العربية في نظرية غولدمان هو عنصر البنية الدالة المتسقة، وليس العناصر الأخرى التي بنى غولدمان تعامله مع النص الروائي على أساسها وهي : الاندراج الإيديولوجي والإيديولوجيا والطبقة الإجتماعية، ووظائف الطبقة. أما نظريتا مارتن روبير ورينيه جيرار فهما نظريتان في الفن، أكثر مما هما نظريتان في الرواية، وبشكل أدق فإن نظرية روبير عن «الرواية الأسرية» التي قال بها فرويد هي النظرية الفرويدية مطورة في حقل الفن. وتشكل مدخلاً لدراج لمناقشة المناهج الأدبية العربية التي استندت إلى المنهج النفسي وفي مقدمتها أعمال جورج طرابيشي، التي تحتل مناقشة نصف مادة دراج عن روبير تقريباً. فدراج ليس أكاديمياً بالمعنى التقليدي بل يحلل ويتوقف عند هجرة المفاهيم وانتقالها والتغيرات التي تتعرض لها وآثار إعادة بنائها في حقل آخر الذي هو هنا الحقل الثقافي العربي. وفي هذا الإطار يحلل أيضاً نظرية رينيه جيرار التي تقوم على مبدأ «الرغبة المحاكية» حيث الإنسان يحاكي دائماً وسيطاً يوقظ رغبة لم يكن يعرفها أو يمكن بمقدوره وحده أن يكتشفها. أي الوسيط بين الإنسان ورغبته الخبيئة. وهي نظرية نفسية وتأمليه في الفن تستلهم فرويد ودوركايم وشيلر أكثر مما هي نظرية في الرواية. ولقد مارست هذه النظرية تأثيراً معيناً على النقد العربي الذي أغراه الجهاز المفهومي عند جيرار بتطبيقات وتعميمات مطلقة السراح، تتناثر فيها الوساطة في كل مكان. ويمضي دراج إلى القول إن نظرية جيرار لا تقدم عوناً كبيراً إلى من يدرس الرواية العربية في بدايتها الأولى أو حتى في صفحاتها المتأخرة.

تختلف نظرية باختين عن سائر هذه النظريات في أنها لا تطبق على النص الروائي قولاً نظرياً سابقاً عليه يجنح إلى دراسة إيديولوجية مجردة وتقويم إجتماعي. بل إن باختين جعل مبتدأه كما يبرز دراج ذلك هو تجاوز هذه النظرة الإيديولوجية المجردة إلى طرح قضايا أسلوبية الرواية، التي يطرح فيها باختين نظريته في الكلمة إلا أنها هنا «الكلمة الحية» التي هي موضوع الرواية ومرجع النظرية التي تعالجها. ومن هنا يرفض باختين المنظورات الأسلوبية التقليدية. ولقد تأثر بأعمال

الشكلانيين الروس لكن من داخل نقد متسق لها، يبني فوقها جدليات مطابقة قوامها : المفتوح والمغلق، الطليق والمقيد، المتنوع والمتجانس، المتطور والساكن، الذي يكون فيها التنوع اللغوي دليلاً على حياة اللغة وعلى تطور الفردية أو انغلاقها. هنا يكمن جوهر المبدأ الحواري في نظرية باختين التي تقوم بنيتها الأساسية على نظرية اللغة الحوارية التي تجعل الرواية جنساً مفتوحاً ومرناً في طور التكون أبداً. ورغم أن دراج كعادته يخضع كل ما يقرأه إلى مراجعة نقدية، بما في ذلك نظرية باختين فإنه لا يدع مجالاً للشك في أنه قد تشرب بنيتها الأساسية، بشكل غدت فيه جزءاً لا يتجزأ من منظومة قراءته لأي نص روائي أو قول نظري في الرواية.

حين ينتقل دراج من مناقشة الرواية في الممارسة النظرية الأوروبية إلى مناقشة النظرية الروائية، فإنه يعني هنا الممارسة الروائية العربية. هذا هو ما يحيل عليه عنوان كتابه «نظرية الرواية والرواية العربية». ولا بأس هنا أن نوضح أن دراج يرى بكل وضوح أن نظرية الرواية في شكلها الأوروبي عموماً هي نظرية محدودة في إضاءة الرواية العربية، وهو يتبنى افتراضاً نظرياً يشكل جوهر مغامرته النظرية النقدية، ويقوم على بناء نظرية الرواية العربية لا يستوي إلا بقراءة الرواية العربية، واشتقاق تلك النظرية من الممارسة الكتابية. يعود دراج هنا مبدأياً إلى خلاصة وارين وويليك المرجعية في أنه يستحيل وضع نظرية للأدب إلا على أساس دراسة نصوص معينة، غير أنه في أعمال نظرية سابقة وهنا نسبياً يطور ذلك في إطار بناء نظرية الرواية العربية التي تغدو أحياناً لديه مسكونة بهم «التخصيص» تحت اسم النظرية العربية للرواية. بين نظرية الرواية العربية والنظرية العربية للرواية فارق كبير. في الأولى لا نجد أنفسنا أكثر من اتباع طريق وارين وويليك في اشتقاق النظرية على أساس دراسة النصوص، لكننا في الثانية إزاء طرح ثقافوي يحتوي على قدر كبير من التضخم، وإعادة إنتاج الخصوصية في وهمها تحت اسم تمييز الكوني، وتخصيص العام. ومبدئياً يقع الطرح النظري الثاني في غير حقله العلمي الأساسي، بمعنى أن المنهج المجانس لطرحه المعمق يجب أن يكون منهجاً مستنداً على المنهجية الأنتروبولوجية، التي تركز على مسائل المثاقفة والاتصال الثقافي وهجرة المفاهيم من مكان إلى آخر، وما تخضع له من إسقاطات وإضافات في عملية التبيئة والتمثل أو التمثل المضاد. ونجد عند فيصل معطيات منهجية أنتروبولوجية محدودة، إذ لا يستثمر هذه المعطيات في طرحه النظري عن تحويل الرواية من جنس أدبي وافد إلى جنس متأصل في السلسلة الثقافية العربية. وإن المنهج الأنتروبولوجي لا يحبذ مبدئياً أو ينحاز مسبقاً إلى عملية «التبيئة» لكنه يقرأها كآلية من آليات الاتصال الثقافي أو المثاقفة، لكننا في إرادة «التبيئة» إزاء هم أيديولوجي لا ينفصل عن القلق النظري العام في محاولة تعريب كل شيء. غير أن دراج يؤسس هذه الإرادة في استقصائه للمفاهيم النظرية التي تشي بها الممارسة الكتابية العربية، على ما نزعم أنه مزيج مركب من علم اجتماع الرواية والنظرية الباختينية. نعني بعلم اجتماع الرواية هنا منظورات عند دراج تقع في فضائها، وتتلخص

فـي أن الـروايـة هـي نـتـاج تـكـون المجـتـمـع البورجوازي وتشكل الطبقات واللغات القومية، وظهور الفردية وقوائم حقوقها أي تشكل الحداثة الإجتماعية. ومن هنا يشكل مفهوم الحداثة الإجتماعية أحد أبرز مفاهيم دراج في قراءته الوصفية والتقويمية للممارسة الكتابية العربية وفي استخلاص ممكناتها النظرية. إن الرواية هنا هي الجنس الأدبي المميز لعالم قد غدا منذ الحضارة الحديثة ذاتي المرجع يحيل إلى ديناميكيته نفسها وليس إلى أي مرجع لاهوتي أو ميتافيزيقي فوقه. إنها طريقة المجتمع الذاتي المرجع في مخاطبة نفسه. من هنا يلح دراج باستمرار على مفهوم دنيوية الرواية. ويلقح هذا المفهوم النسقي الفكري ما فوق النصي مع إعادة إنتاجه وتأويله للمفاهيم الباختينية التي تتركز عنده في فهم مرن للمبدأ الحواري. وهذا التلقيح على قدر كبير من الاتساق، فهو لا يغرق بحكم نفور دراج من نظريات «الشعرية» الحديثة كنظرية عامة للأدب في إجراءات نقدية قياسية كمية وعلموية تحت اسم العلمية، بل يغوص في الكلمة الروائية بوصفها «كلمة حية» تحيل على القاع السفلي وتنوع اللغات واللهجات والطقوس والنظم الرمزية والثقافية والإجتماعية. تكون هنا إزاء منظورين أولهما متمركز والآخر تعددي ينقض التمركز من أساسه. لعل هذا هو التوتر الأساسي في فعالية دراج النظرية الذي لم يجد لديه حلاً له حتى الآن. ففي المنظور الأول لا يكمل دراج الأمر إلى نهايته. إنه يتوقف بكلام آخر عند حدود ما يسميه بالحداثة الإجتماعية، إلا أنه لا يريد أن يتوقف عند حقيقة أن الحضارة الحديثة التي أحلت الإنسان مكان الله، ورمته في الاغتراب قد أنتجت نوعاً من أديان وضعية أو أديان بديلة كما يقول المشتغلون بعلم الأديان. ويتكثف القول النظري لديه في أن الرواية العربية في بواكيرها لم ترتبط بطبقة محددة بل بجملة قيم حداثية حملها مثقفون يطمحون إلى الحداثة الإجتماعية الغائبة. هذا هو مدار فكرة دراج عن أن الشرط التاريخي العربي قد أفرز رواية، لكنه لم يفرز العلاقات النظرية المرتبطة بها، لأن هذه العلاقات مرتبطة بما يسميه بـ «الحداثة الإجتماعية». لكن ما يبرز في فعالية دراج النظرية هو مسألة في منتهى الأهمية، وهي ضرورة قراءة الممارسة الروائية العربية على مبعدة من «النظريات» الجاهزة، واشتقاق العلاقات النظرية للرواية العربية عن نصوصها. وهو ما يجعل من فعالية دراج فعالية منفتحة على حقوق تضم التاريخ والنقد الأدبي والنظرية الأدبية والفلسفة وعلم الإجتماع، وهي حقول على قدر معين من التجاور والتبادل في ما بينها. وفي ذلك قد يظن البعض أن دراج يجيب نهائياً على كثير من الأسئلة غير أن التمعن في إجاباته يشير بدقة إلى أنه لم يفعل سوى أنه رمانا في قلق الأسئلة الذي هو قلق الفكر المغير في كل العصور.

محمد جمال باروت

موسوعة القرى الفلسطينية وتجديد الذاكرة
دار الشجرة .. دمشق. مجموعة من المؤلفين

يقول مثل صيني: تصبح الأمور أكثر وضوحاً حين تبتعد عن ساحة الرؤية. والمثل هذا يأخذ صيغة أخرى عند الغريب الفلسطيني، ليكون: تصبح البيوت عند أصحابها أكثر جمالاً إن ابتعدت. وغالباً ما يعيد اللاجئ الفلسطيني، مثل من يشبهه، خلق بيته، الذي كان، ليغدو أكثر جمالاً ممّا كان، أي ليصبح جديراً بالعودة إليه. والمكان المقصود جزء من كيانية مغتربة، ترى في البيت، الذي خلقته الذاكرة، تعويضاً عن حاضر غير مرغوب، وتأكيداً لذاتية، كانت تشبه غيرها من البشر، والبرهان هو المكان الذي يفوق أمكنة البشر الآخرين جمالاً.

غير أن لدى الفلسطيني من الأسباب ما تدفعه إلى المغالاة في اختراع المكان الذي كان. فإضافة إلى غربة في الحاضر تستنجد بزمن مضيء قضى، فإن المكان المجمَّل لا ينتظر أصحابه دائماً، لأن «جيش الدفاع الإسرائيلي» احتاجه، وكثيراً ما يفعل، ومسحه عن وجه الأرض. ولذلك، فإن الفلسطيني لا يجمِّل ما سيرى، بل يجمل مكاناً لن يراه، وهو ما يجعل «اختراعه المكاني» يأخذ شكل الوداع الحزين. إنها التحية المتأخرة، أو الأخيرة، التي يلقيها الفلسطيني على مكان دافئ، كان يدعوه دائماً : أرض الأجداد.

ينتقل الفلسطيني، في ذاكرته المضطربة، من المكان الغائب، والغائب يعود أحياناً، إلى المكان الذي مضى. لكن جيلاً من الفلسطينيين، يتزايد باستمرار، يزامل، على مستوى الزمن، المكان الذي يحن إليه، فيموت المكان، ويقترب من الموت الفلسطيني، الذي اعتقد مرة، أنه سيرى المكان قبل أن يموت. فالفلسطيني الذي ولد في عام «النكبة»، ولم يرَ من فلسطين شيئاً، سيدخل إلى برد الشيخوخة بعد سنوات، والفلسطيني الذي عاش تفاصيل المكان ووعى تضاريسه، غادر دفء الكهولة منذ زمن طويل. ولعل تلك العلاقة المتوترة بين أشباح الموت وأطياف الطفولة، و«في الطفولة من الأسرار ما يفيض على أسرار سور الصين»، هي التي تملي على بعض الفلسطينيين، وفي السنوات الأخيرة بخاصة أن يسجلوا أشياء متسقة، أو متناثرة، عن فلسطين التي كانت، أو عن ذاك المكان الذي خفق في ذاكرة تقترب من الانطفاء.

وإضافة إلى قرى اندثرت وآثار انطوت وربوع تناءت يدخل الفلسطيني، ومنذ بداية التسعينات، إلى زمن ملتبس ولا وضوح فيه، يضع أمامه حلم العودة تارة، ويضعه أمام بوابات كالحة لا حلم فيها ولا عودة تارة أخرى. ولذلك تبدو الكتابة الفلسطينية عن المكان، في زمن يربك ذاكرة المكان، محاربة للنسيان واستجلاباً للأمل، إن لم تنطو على ذلك التغريم القديم، الذي يساوي بين الكلمات والمواضيع، وبين كلمة الشهد ومذاق العسل. فالكلمة مقاومة للموت واحتفال بذاكرة ينتظرها الموت واحتفاء بأطياف يوم هارب من الأيام. والكلمة وفاء لوطن وحوار مع أجيال قادمة لم ترَ الوطن، وقد تراه أو لا تراه. كأن في الكلمة التي يخطها عارفون بالكتابة أو آخرون حظهم من معرفة

الكتابة قليل، تحدياً للجرارات الإسرائيلية، التي أعدمت قرى عربية كثيرة، ومواجهة لـ «جيش الدفاع» الذي يشوه طبيعة الأرض باسم «الأمن» و«سلامة البلاد» ومقاومة لآخر يسمّن ذاكرته ويغتال الذاكرة الأخرى. يقول مثل إفريقي: حين يموت عجوز تندثر معه مكتبة. وربما أراد الفلسطيني، الذي يعرف الكتابة أو لا يعرفها، أن يضع في مكتبة ملامح وطنه، التي لا يريد لها الاندثار.

ولم يكن غريباً، وليس في هذا الزمن القلق فقط، أن يمد الفلسطينيون «ذاكرتهم الإغريقية» بقلم جليل، يصطفي الذكريات ويصنفها ويثبت ملامح الذكريات البعيدة بأوتاد من حبر وورق. فيرسل إميل حبيبي تحية إلى القرى الفلسطينية التي دمرها «جيش الدفاع» في «الوقائع الغريبة لأبي سعيد النحس المتشائل»، وأن يجعل جبرا من القدس نموذجاً للجمال والفتنة، وأن يسجِّل ما حفظته الذاكرة عن بيت لحم في «البئر الأولى»، وأن يستعيد غسان كنفاني أطياف حيفا في «عائد إلى حيفا» وأن ترى سميرة عزام إلى «ناصرة» من دفء ونور .. في هذه الكتابات كانت الكتابة هي قدرة الكتابة على اختراع فلسطين التي ابتعدت عن الرؤية، بقدر ما كانت الكتابة هي الاختراع الجميل الذي يجعل الموت المنتصر مهزوماً.

في هذا الإطار يندرج مشروع دار الشجرة للدفاع عن الذاكرة الشعبية الفلسطينية، والموزّع على اتجاهين، اتجاه أول يوثق تاريخ القرى والمدن الفلسطينية، واتجاه آخر موجّه للطفل الفلسطيني يصنع سير القرى الفلسطينية في شكل قصصي. وإذا كان الاتجاه الأول يتكشف جهداً توثيقياً علمياً وعملاً وطنياً مسؤولاً، فإن الاتجاه الثاني يتعين كعمل وطني – تربوي بامتياز. وتصدر أهمية العمل عن كونه مشروعاً متكاملاً، يطمح إلى كتابة «السيرة الذاتية» لجميع القرى الفلسطينية القائمة حتى عام الخروج، وذلك في منهج يمزج بين الجغرافي والتاريخي، والاجتماعي والوطني، وبين وقائع القرى، التي كانت، والذاكرة الوطنية التي عاشها أيضاً. ولعل البحث عن الوطني – التربوي، هو ما يجعل الحكايات، أو ما هو قريب منها، يخترق صفحات الدراسة، مؤكداً أن معنى المكان هو معنى التجربة الإنسانية التي صاغته، أو ساهم في صياغتها بدوره. وبما أن المكان هو التجربة الإنسانية في المكان، يكون على الفلسطيني، الذي فرض عليه التاريخ الظالم تجربة تختلف عن غيره، يكون على اللاجئ الفلسطيني أن يرفع التجربة من مستوى المعيش إلى مستوى المتخيل، كي يغدو الوطن تاريخاً وذاكرة ومكاناً أعادت الذاتية المغتربة تخليقه من جديد.

في حدود المشروع الوطني – التربوي، أصدرت دار الشجرة كتباً عن: الطنطورة، الطيرة، كوكب، القسطل، الفالوجة، صرفند، الجاعونة، كفر سبت، نمرين، الجرمق، ترشيحا، لوبية، الزنغرية، طبرية ... واعدة بإكمال ما يجب إكماله، حتى يتسنى للقارئ الفلسطيني أن يعرف قراه، التي كانت، في تاريخها المكتوب وتاريخها الشفهي أيضاً، والتاريخ الأخير يكتب عمّا لا يكتبه المؤرخون، لأنه يلتفت إلى البشر وعاداتهم وحكاياتهم وأحلامهم وأحزانهم، قبل أن يرى إلى مساحة المكان و«الأعيان الكبار» الذين مرّوا به.

كتاب «لوبية» على سبيل المثال، الذي وضعه الدكتور ابراهيم يحيى الشهابي، يتعامل مع

موضوعه في ستة فصول عناوينها: الاسم، الموقع، المساحة، المعالم الأثرية والتاريخية، صفحات من جهاد لوبية، السكان – الحمايل، نمط الحياة (البيوت، الحياة الاقتصادية، الحياة الاجتماعية، الأتراح، الأفراح، الألعاب). ولعل أفضل ما في هذا الكتاب هي الأجزاء الطويلة منه، المكرّسة للأغاني والكلمات والأمثال الشعبية، التي تعيّن الشعب في عادات متراكمة وتقاليد متميزة وشيء قريب من الطقوس يضيء العلاقة بين الإنسان والبيئة واللغة ونمط الحياة. والأكثر أهمية في هذا هي تلك «اللغة الشعبية»، التي تحيل على شكل التفكير ومستواه وحركيته، مما يجعل اللغة هي المكان الحقيقي الذي يكشف عن «حقيقة الإنسان» وعن معنى وجوده.

ولأن الكتاب، ويقع في مائتين وخمسين صفحة تقريباً، ويريد أن يكون ذاكرة، فإنه يبدأ بـ «الاسم» وبالصراع الفلسطيني – الإسرائيلي حول الاسم والأسماء. فمن يقرّر الاسم ويوطده وينتزع الاعتراف به يملك الموضوع المسمّى، كما لو كان الاسم خالقاً للموضوع ودليلاً على وجوده. يقول الدكتور شهابي: إن كلمة «لوبية» أو «لوبيا» ذات أصل يوناني بمعنى «بلاد البيض» وقرية لوبيا شيدت فوق قرية يونانية كانت تحمل الاسم نفسه بمعناه اليوناني. ويقول أيضاً: لوبيا اسم موضع أعجمي. ولوبيا، كما يقول «معجم البلدان» القديم، الحوت الذي عليه الأرض. لا ينسب الباحث الاسم إلى «أساطير عربية»، ولا يبحث له عن شفاعة دينية، بل يترك الاسم في تاريخ قديم. يملك البشر ولا يملكه البشر، على خلاف «المنهج الإسرائيلي»، الذي يرد الوقائع جميعاً إلى سر يهودي قديم. ولذلك لن تكون «لوبيا» كاسم، إلا امتداداً لكلمة «لڤان» العبرية ومعناه «أبيض»، وتلفظ بالعربية «لافي/ ليفي»، وبالعبرية «لڤان». وقد يكون الاسم أيضاً هو اسم أميرة من أميرات التاريخ اليهودي، وهي ابنة الملك طوران .... ودون النظر إلى صحة «المنهج الإسرائيلي» أو خطأه، فإن الجوهري فيه هو «الاحتكار» واعتبار «الحقيقة اليهودية» مركزاً مطلقاً لغيرها، على خلاف «البحث الفلسطيني»، الذي نسب القرية الفلسطينية، التي دمرّها الإسرائيليون، إلى ذاكرة تاريخية وأسطورية رحبة ولا مركز فيها.

لا يختلف المنهج في الكتاب اللاحق الخاص بـ «طبرية»، الذي وضعه الدكتور شهابي أيضاً. فالبدء هو الاسم دائماً. يقول الباحث، في كتابه الذي يزيد عن مائتي صفحة قليلاً: «كلمة «طبر» تعني قفز أو اختبأ. ويقال: وقعوا في طبار أي داهية (عن يعقوب واللحياني). والطبار ضرب من التين أحمر كُميت أنّى تشقق. الطبار من غريب شجر الضرف، وهو على صورة التين إلا أنه أرقّ». والذي بنى طبريا، كما يقول ابن الأثير في كتاب الكامل هو طيباريوس فسميت باسمه وعربها العرب. والنسبة إليها هي «طبراني» تمييزاً لها عن النسبة إلى «طبرستان»، والتي هي «طبري». ويماثل الكتاب في مواضيعه الكتاب الذي سبقه، متطرقاً إلى الجغرافية والتاريخ والمعالم الأثرية والسياحية، مروراً بـ «طبرية» في الموروث العربي وصولاً إلى الشخصيات الفلسطينية البارزة التي جاءت من هذه البلدة، مع صفحات طريفة عن «الصحف والمجلات، والمسارح والسينما» في طبريا، قبل الخروج. وبالتأكيد،

فإن لهذه البلدة معادلها الضروري في الكتابة اليهودية التي ترى «أن هيرود أنتيباس الروماني قد بنى المدينة عام ١٨ بعد الميلاد لتكون عاصمة لمملكة إسرائيل، وقد شادها على شواطئ بحيرة الجليل الجميلة وسماها طبرية تكريماً للإمبراطور الروماني طيباريوس. ولعبت طبرية دوراً مركزياً في تاريخ إسرائيل، وأنها كانت عاصمة إسرائيل بعد القدس».

تأخذ الرواية الإسرائيلية، دائماً، بتصور المركز، وهو مقدّس ويطرد ما عداه. أو بتصور الأصل، الذي مهما اخترقته الأزمنة، يظل أصلاً كما كان. وفي فضاء المركز / الأصل يُعاد، إسرائيلياً، بناء جميع القرى الفلسطينية التي دُمرت، اعتماداً على إيديولوجيا الخلق، المتعددة العناصر. تخلق اللغة المكان، ويأتي يهودياً منذ البداية، ثم يعاد خلقه في معمودية الهدم والنار، ليولد جديداً وقد استعاد أصله القديم. والإشكال هنا هو احتكار الحقيقة وإلغاء الآخر، أو إلغاء الآخر الفلسطيني كأثر لاحتكار الحقيقة ... ولذلك، فإن من إيجابيات «القرى الفلسطينية والذاكرة الشعبية» ابتعادها عن إيديولوجيا المركز، الذي يطرد بسبب قدسيّته الأطراف اللامقدسة، وابتعادها أيضاً عن أسطورة الأصل، التي تستولد المستقبل من الماضي وبالعكس. وهو ما يجعل كُتَّاب الدراسات يأخذون بروايات متعددة، تحتمل اليوناني والروماني والعربي واليهودي، وتحتمل أيضاً قول التاريخ وقول الأساطير أيضاً.

تطرح موسوعة القرى الفلسطينية سؤالاً عن الذاكرة وسؤالاً عليها. فالذاكرة المغلقة، التي تلغي الأزمنة كلها وتلغي التاريخ، تكون فاعلة في فضاء سلبي، تخومه الحقد والنار والتدمير.

أما الذاكرة المفتوحة فتقرأ التاريخ، كي تعرف أن فرقاً شاسعاً يفصل بين الماضي والحاضر. ولهذا، فإن الذاكرة في ذاتها لا تفضي إلى شيء، لأن من يصنع الشيء هو الإنسان الذي يحمل الذاكرة، والذي يدرك سببية التاريخ، دون أن يفرق في أسطورة العود الأبدي. بهذا المعنى، فإن تعرّف الفلسطيني على تاريخه أداة ضرورية للحوار مع التاريخ والرد على اسئلته الصعبة، أي الانطلاق من المعرفة إلى المستقبل، دون البكاء على الماضي وتقديس رماده.

إن مشروع «تجديد الذاكرة الشعبية»، على طريق تجديد المعرفة بالمكان الفلسطيني، دعوة إلى الحوار إلى المستقبل. ذلك أنه لا يركن إلى «إيديولوجيا الشوق»، ولا يكتفي بتحميل المكان القديم، بل يقدم كماً كثيفاً من المعارف والمعلومات، يجعل مركز التاريخ في لا مكان، لأن المركز المحتمل هو الإنسان الذي يحسن الكتابة، لأنه يحسن القراءة.

ف. د

يورام حزوني: «الدولة اليهودية: الصراع على روح إسرائيل»

Yorm Hazony: The Jewish State: The Struggle for Israel's Soul
Basic Books. New York 2000 - 400pp.

تدهورت القاعدة الانتخابية للحزبين الكبيرين في إسرائيل ـ العمل والليكود ـ في العقود القليلة الماضية إلى حد لا يمكّن أحدهما من الفوز بأغلبية مطلقة في الكنيست، أو تشكيل حكومات ائتلافية تلعب فيها الأحزاب الصغيرة دورا هامشيا كما جرت العادة منذ قيام الدولة حتى أواخر السبعينات.

وقد ترافقت الظاهرة المذكورة مع تدهور هيمنة الاشكناز على الحياة السياسية والثقافية في إسرائيل، فشهدت العقود نفسها ظهور تجمعات حزبية جديدة تحظى بتأييد اليهود الشرقيين، علاوة على أحزاب حصرية أخرى من نوع أحزاب المهاجرين الروس. كما ازداد عدد ونفوذ الأحزاب الدينية بصورة ملحوظة بعد وجودها الرمزي والهامشي حتى أواخر السبعينات.

ولسنا بصدد تحليل تلك الظواهر بل إقامة الصلة بين تدهور نفوذ المؤسسة الاشكنازية التقليدية بالمعنى السياسي، وتدهور روايتها الأيديولوجية والتاريخية ومثلها العليا بالمعنى الثقافي. لذلك، يمكن النظر إلى أمثلة لا حصر لها، تقريبا، في الصحافة والفن والأدب والجامعة كتجليات لإفلاس الأيديولوجيا العمالية الصهيونية ـ التي أنشأت الدولة وصاغت مجتمعها ـ من جهة، ومحاولة لبناء علاقة سوّية مع الواقع من جهة أخرى.

والمفارقة أن تلك الأيديولوجيا التي كانت هدفا لهجوم اليمين الصهيوني في سنوات الييشوف اليهودي في فلسطين، وموضع كراهيته ونقده العنيف خلال العقود الأولى من عمر الدولة، تحولت اليوم إلى شئ ينبغي الدفاع عنه، وحمايته من خطر النقض والتفكيك. ولعل الفكرة الأخيرة هي الخلاصة التي لا يستطيع قارئ «الصراع على روح إسرائيل» النجاة من رسالتها الصريحة ودلالتها المباشرة.

وإذا جاز لنا اختزال الرسالة، التي أستنفد الكاتب ٤٠٠ صفحة في تدبيجها، يمكن القول أن نقطتها المحورية تتمثل في توجيه أصابع الاتهام إلى عدد من المثقفين اليهود ـ الألمان بصفة خاصة ـ في فترة ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية باعتبارهم مسؤولين عن ظاهرة المؤرخين الجدد التي يحتدم النقاش بشأنها في إسرائيل والأوساط اليهودية والصهيونية خارجها في الوقت الحاضر.

فقد وقف أولئك الأشخاص ـ كما يرى الكاتب ـ ضد فكرة إنشاء دولة لليهود في فلسطين ـ بينهم أسماء معروفة ومرموقة مثل مارتن بوبر وغيرشوم شولم وحنا أرندت ـ واصطدمت تصوّراتهم الثقافية والسياسية لحل المسألة اليهودية بالصهيونية العملية التي تزعمها بن غوريون. ورغم هزيمتهم في الحقل السياسي إلا أنهم تمركزوا في الجامعة العبرية، التي

تحوّلت مع مرور الوقت، وبفضل جهودهم وأفكارهم، إلى حاضنة للثأر من الصهيونية، وتمكنت من تعزيز نـزعة التمرد على الدولة وتاريخها. وقد وصلت تلك النـزعة إلى ذروتها من خلال العمل التخريبي المنظم الذي يمارسه دعاة التاريخ الجديد وما بعد الصهيونية هذه الأيام.

وللبرهنة على هذه الفرضية يكرّس الكاتب قسما كبيرا من الكتاب لتحليل رفض مارتن بوبر للدولة اليهودية، ويقيم الدليل على الصلة الوثيقة بين المثقفين اليهود الألمان وإنشاء الجامعة العبرية. وهي صلة تتضح أهميتها ـ حسب رأيه ـ استنادا إلى شكوكهم الجدية بشأن شرعية وضرورة تقييد مصالح الشعب اليهودي في إطار دولة سياسية تخصه. وبما أن الهولوكوست أثبت مدى عجز اليهود عن دفع الأذى، اضطروا إلى التراجع عن مقاومة الدولة في العلن، وتحوّلوا إلى معارضة سرّية.

وفي السياق نفسه يستعرض هجوم المثقفين على بن غوريون وردود الأخير عليهم. كما يبين الفرق بين تصوّر بن غوريون للدولة وموقف المنشق بوبر، الذي أثار كل ذلك الاضطراب حيا وميتا، وقال في عام ١٩٥٨ إن إيمان هذا العدد الكبير من اليهود من أبناء جيله بنجاعة القوة مستمد من هتلر.

أما ورثة بوبر فهم تلك الفئة التي وصفها أهارون ميغيد في مقالة يستشهد بها الكاتب لتحديد عدد ونوعية الأشخاص الذين يرفضون الدولة ويهددون وجودها «مئات قليلة من أفضل رجال المجتمع من أصحاب الفكر والرأي، من الأكاديميين، والكتّاب، والصحافيين، والى هؤلاء ينبغي أن نضيف فنانين ومصوّرين وممثلين، لقد عمل هؤلاء بتصميم وبلا كلل على هتك قضيتنا واثبات أنها غير عادلة، ليس منذ حرب الأيام الستة على الأقل والاحتلال المفترض به ألا يكون عادلا، وليس منذ إنشاء الدولة في عام ١٩٤٨ ـ الولادة التي تمت في الخطيئة ـ ولكن منذ بداية الاستيطان اليهودي في نهاية القرن الماضي».

إلى الوصف السابق يضيف الكاتب «حقيقة» جديدة فيقول: «على غرار المعادين صراحة للصهيونية في الماضي، تخلى المثقفون الإسرائيليون منذ فترة طويلة عن القول أن الصهيونية رغم ارتكابها حالات قليلة جدا من الظلم كانت من حيث الجوهر قضية عادلة، بل توصلوا خلافا لذلك إلى اعتقاد أن الدولة اليهودية خطأ من حيث المبدأ».

وبما أن الوضع على هذا القدر من الخطورة، يتصدى الكاتب لكشف هؤلاء واقتباس مقتطفات من أعمالهم تدلل على ضبطهم بالجرم المشهود. فإلى جانب ممثلي الجيل القديم مثل يشعياهو ليبوفيتش ويعقوب تالمون ـ مع التذكير أن المذكورين من الجامعة العبرية أيضا ـ أصبحت الجامعات الإسرائيلية والصحافة بداية من السبعينات مرتعا لجيل جديد من تلاميذ ليبوفيتش وتالمون. وفي هذا السياق تنتقد الغالبية العظمى من المؤرخين وعلماء الاجتماع الجدد في إسرائيل من أمثال بيني موريس وآفي شلايم وزئيف شتيرنهال، ويفرد قسما خاصا لنقد الروائيين فيرى أن يزهار

سميلانسكي كان المؤسس الأوّل لكراهية الدولة بعيد قيامها، وهي مهمة تولاها أ.ب. يهوشواع وعاموس عوز ومائير شاليف في وقت لاحق.

وربما تجدر الإشارة إلى تحليله لرواية مائير شاليف « قصة غرام روسية » التي استخدمها للتدليل على كراهية الروائي لفكرة الدولة اليهودية. ولعل في هذا التحليل ما يوحي بمنهجه في قراءة النصوص وطريقة نقدها والتعليق عليها، سواء تعلق الأمر بالأدب أو التاريخ وعلم الاجتماع.

تدور أحداث الرواية المذكورة في الييشوف زمن الحرب العالمية الثانية. لا تشعر الشخصيات الروائية بقلق خاص تجاه مصير اليهود في أوروبا، وعندما يتطوّع أحد أعضاء الكيبوتس للقتال إلى جانب البريطانيين ضد النازية، تُقابل محاولته بالاستنكار. وبعد عودته من الحرب يعبر رفاقه عن ذعرهم من خلقته المشوهة. وتلك دلالة كافية، في نظر الكاتب، لضبط الروائي بالجرم المشهود، أي كراهية الدولة. وفي هذا السياق لا يتورع عن التذكير بشاليف الأب الذي كان أحد الصهاينة المرموقين في زمنه.

وإذا كانت كراهية الدولة من جانب أجيال متعاقبة من اليهود هي الفرضية الأساسية في الكتاب فإنها تشكو من خلل لا يقل خطورة بالمعنى العلمي عن الخلل الذي حاولت كشفه. ويمكن في هذا الصدد إبداء الملاحظات التالية:

أولا، لا تصلح نظرية المؤامرة لتفسير ظاهرة تاريخية ما لأنها تستبعد العوامل الموضوعية المحيطة بها، فتجرّد الظاهرة المعنية من سياقها الاجتماعي والسياسى، لذلك لا تحتل الكتابة التسجيلية والانطباعية مكانة يعتد بها في مناهج العلوم الإنسانية الحديثة. وإذا كان نشوء الدولة اليهودية وتطوّرها في فلسطين هما موضوع البحث فإن التغييب القسري للعوامل الموضوعية يخدم هدفا من أهداف التأريخ والأيديولوجيا الصهيونية. فقد حاول صانعو الرواية الرسمية حول نشوء الدولة وتطوّرها تجاهل الصراع الفلسطيني والعربي ـ الإسرائيلي كعنصر مكوّن من عناصر الدولانية اليهودية، أسهم في صياغتها وتحديد السمات الأساسية لمجتمعها.

لذلك، كان « تفكيك » تجاهل المؤرخين الرسميين لدور الصراع في صياغة المشروع ودولته أحد مظاهر النقد الجديد. فليس صحيحا أن الديناميات الداخلية التي حكمت تبلور مشروع الاستيطان اليهودي تنحصر في الصراع على القيادة في الحركة الصهيونية، وفي البحث عن تسويات بين اتجاهات أيديولوجية مختلفة، وفي تطبيق نظريات منقولة من بلد المنشأ الأوروبي.

وفي هذا المعنى يبدو تحميل مارتن بوبر ـ الذي اعتنق تنويعا مختلفا من تنويعات الصهيونية ـ وزر النقد الجديد محاولة مضاعفة لتجاهل الصراع الفلسطيني والعربي ـ الإسرائيلي، فقد أنشأ بوبر مع جماعة من أبرز المثقفين اليهود في فلسطين وخارجها منظمة « ميثاق السلام » في الأربعينات كبديل لسياسة بن غوريون الحصرية، في محاولة لتصوّر منظومة سياسية تضم الفلسطينيين واليهود، وتتفادى الحرب المنتظرة بينهم. وبين المؤرخين

اليهود من يرى أن دعوة بوبر إلى «الدولة ثنائية القومية» في فلسطين لم تكن تعبيرا عن إيمان خالص بحقوق الفلسطينيين، بقدر ما كانت تعبيرا عن الخوف على مستقبل اليهود في الشرق الأوسط.

ثانيا، نشأت ظاهرة النقد الجديد في إسرائيل بسبب تضافر جملة من العوامل الموضوعية من بينها: احتلال إسرائيل للضفة الغربية وقطاع غزة في عام ١٩٦٧ وظهور المقاومة الفلسطينية، نشوب حرب أكتوبر في عام ١٩٧٣ التي هزّت المجتمع الإسرائيلي من جذوره، الإفراج في عام ١٩٧٨ عن بعض وثائق حرب ١٩٤٨، الغزو الإسرائيلي للبنان عام ١٩٨٢ وما سبقه من هزيمة العماليين للمرة الأولى في تاريخ الدولة ووصول اليمين إلى السلطة في عام ١٩٧٧، وأخيرا الانتفاضة الفلسطينية.

تلك هي الأسباب الموضوعية التي شكّلت حاضنة طبيعية لظهور النقد الجديد، والتي يمثل تجاهلها محاولة لتحييد الصراع الفلسطيني والعربي ـ الإسرائيلي من لعبة الرواية الرسمية الإسرائيلية.

ثالثا، يعمل الكاتب رئيسا لمركز شاليم لدراسة الفكر الاجتماعي اليهودي والسياسة العامة الإسرائيلية في القدس. كما عمل في وقت سابق مستشارا لبنيامين نتنياهو عندما كان زعيما للمعارضة. وفي الوظيفتين ما ينم عن توجهاته الأيديولوجية في معسكر اليمين. وهذه مسألة قليلة الأهمية في حد ذاتها. فما يعنينا يتمثل في نقطتين: محاولة تشكيل جبهة يمينية مضادة لثقافة «اليسار» الإسرائيلي من ناحية، ومفارقة تحويل بن غوريون إلى نموذج يحتذى من جانب اليمين الجديد.

تكتسب النقطة الأولى دلالتها مع صدور كتب أخرى تندرج في الإطار المفهومي وتعتنق التوجهات الفكرية المعروضة في هذا الكتاب. ففي هذا العام صدر كتاب لباحث يهودي يقيم في لندن بعنوان «تزييف تاريخ إسرائيل» حاول فيه أفرايم كيرش نقد ونقض أطروحات وفرضيات المؤرخين وعلماء الاجتماع الجدد. كما أن مركز شاليم نفسه نشأ لخلق توازن مع مركز «جافي» في جامعة تل أبيب الذي يسيطر عليه العماليون. وقد أصدر المركز في الآونة الأخيرة تقارير ودراسات تبيّن خطر عملية التسوية السياسية الجارية مع الفلسطينيين على مستقبل إسرائيل.

أما النقطة الثانية فهي مفارقة تاريخية من طراز رفيع. يعرف المطلعون على تاريخ الييشوف اليهودي في فلسطين العداء بين الصهيونية العملية بزعامة بن غوريون، والصهيونية التنقيحية بزعامة جابوتنسكي. كان الخلاف حول الموقف من العرب والبريطانيين ومن حدود الدولة. وفي العقد الأوّل من عمر الدولة بلغت كراهية بن غوريون لمناحيم بيغن، وريث جابوتنسكي في قيادة اليمين حدا كان يمنعه من التلفظ باسمه في جلسات الكنيست.

ويبدو أن مياها كثيرة مرّت من تحت الجسر، كما يقال. فمن بين «اكتشافات» المؤرخين الجدد حقيقة أن بن غوريون كان ضد التفاهم مع الفلسطينيين في سنوات ما قبل قيام الدولة،

وضد التفاهم مع العرب بعد قيامها، إلى جانب رفضه لعودة اللاجئين الفلسطينيين، وتصعيده للتوتر على الحدود. وهي المواقف التي يحاول معسكر اليمين إعادة انتاجها حتى لو أقتضى الأمر إعادة الاعتبار إلى عدو قديم لتعطيل احتمالات التسوية السياسية.

رابعا، كان اليمين، وما زال، ضعيفا في حقل الانتاج الأيديولوجي والثقافي. وفي تبنيه لعدو قديم من نوع بن غوريون ما يدل على إدراك ما أصابه من إفلاس ـ تمثل في اتجاه جماهيره التقليدية نحو الأحزاب الدينية وأحزاب المستوطنين ـ وفي اكتشاف البنغوريونية كأيديولوجيا تستطيع جسر الهوّة بين الأحزاب القومية الدينية واليمين العلماني الاشكنازي القديم.

يمثل هذا المزيج ما يُعرف باليمين الجديد، بالمعنى الأيديولوجي، في إسرائيل. وقد نشط اليهود الأميركيون بصفة خاصة في بناء المنطلقات الفكرية لليمين الإسرائيلي الجديد، على غرار اليمين الجديد في الولايات المتحدة، الذي تمثل مجلة « كومنتري » اليهودية منبره الإعلامي. وليس مما يدعو للدهشة في هذا السياق إدراك أن حزوني مؤلف هذا الكتاب من اليهود الأميركيين، ومن الكتّاب الدائمين في مجلة كومنتري.

النقطة الأخيرة في هذا السياق أن الصراع على روح إسرائيل في الحاضر، كما كان في الماضي، تسمية مراوغة لموقف الصهيونية من الفلسطينيين ومن احتمالات التسوية معهم أو الحرب ضدهم.

ح. خ